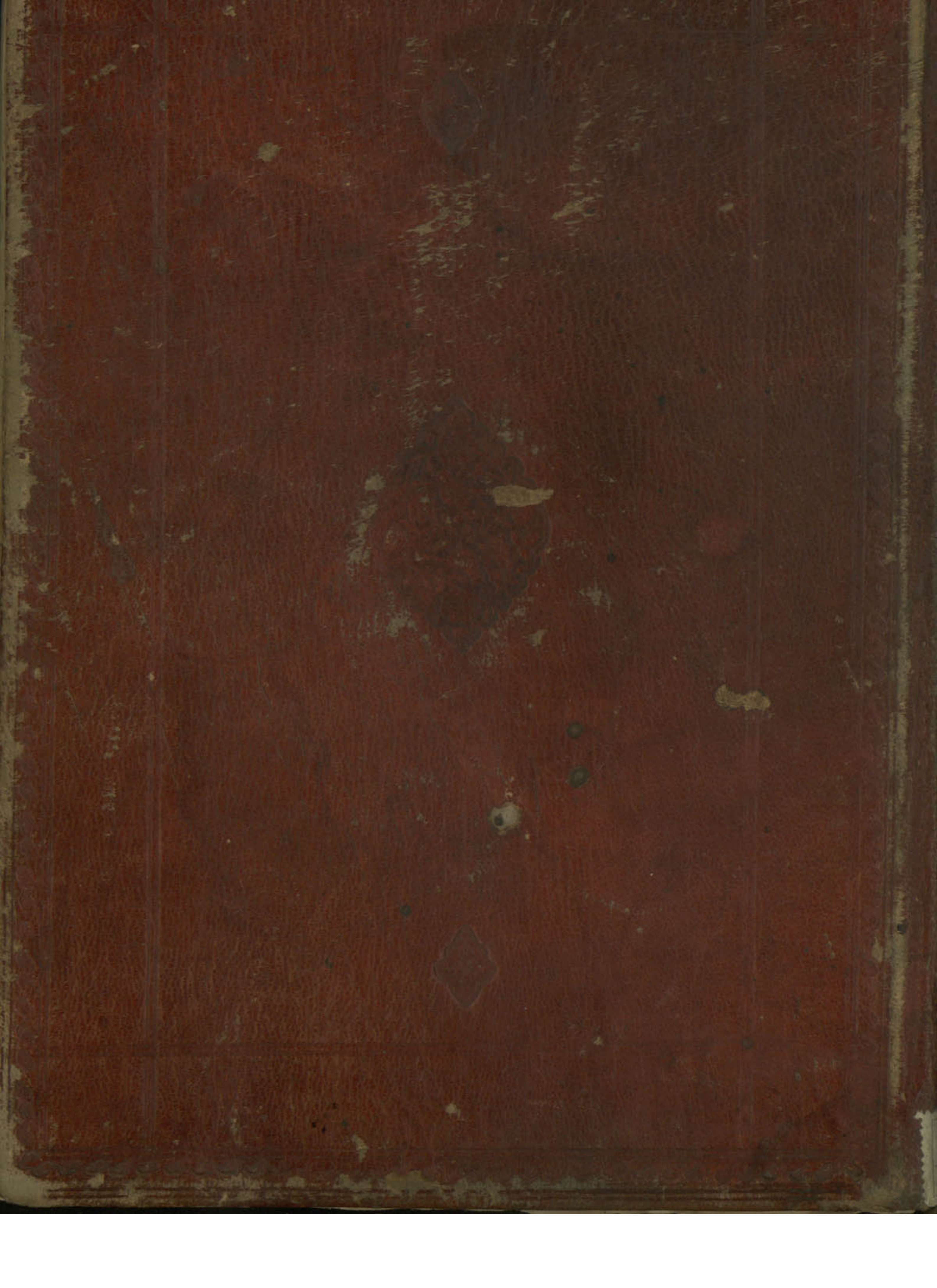
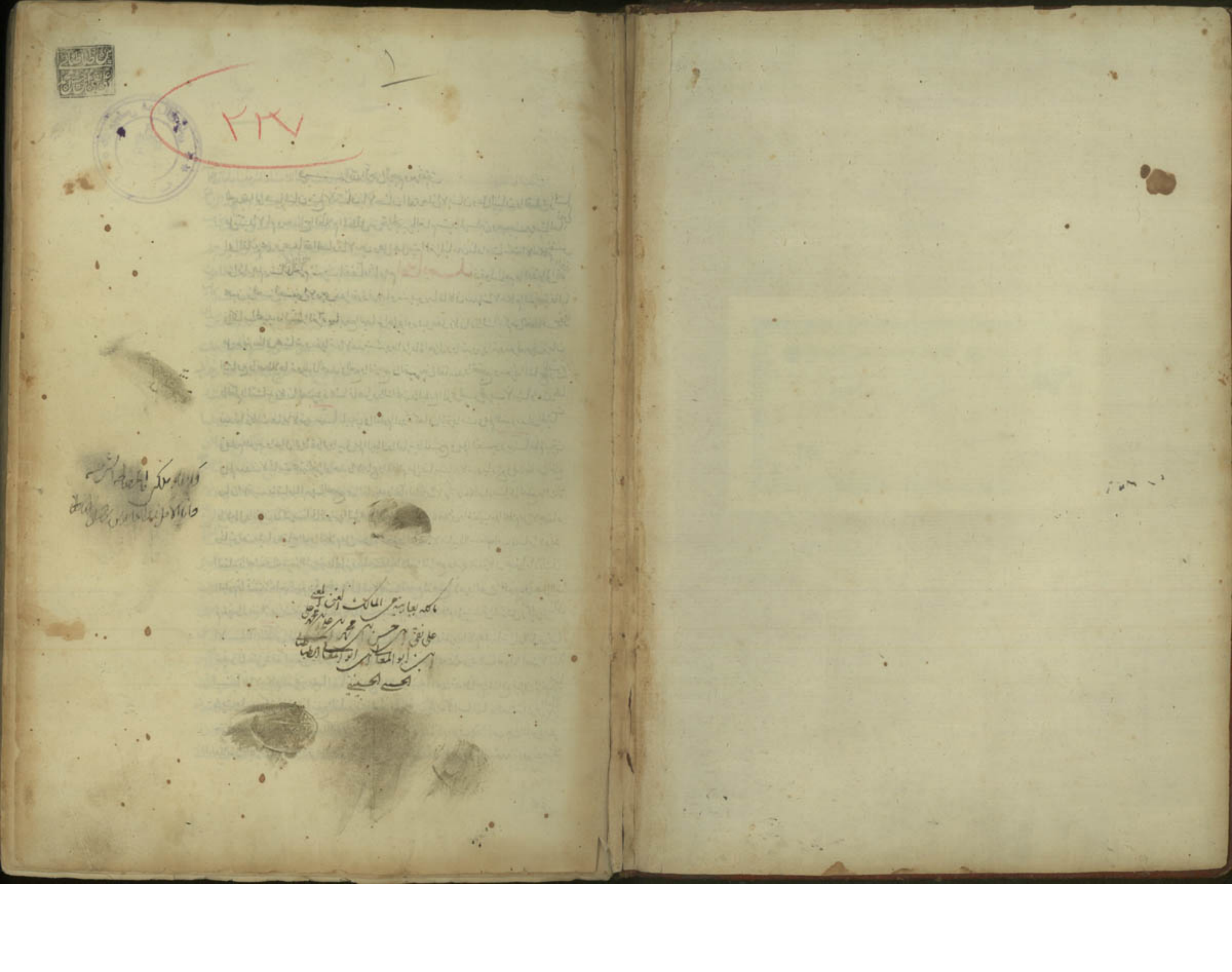



کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب شرح وافیه در اصول
مؤلف
موضوع
شماره قفسه ۲۳۸
شماره ثبت کتاب ۶۳۳۰۸



۱۹۰
۶۹۹۷
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب شرح وافیه در اصول
مؤلف
موضوع
شماره قفسه ۲۳۸
ف ۷
شماره ثبت کتاب
۶۳۳۰۸
خ ۲۳۸





بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الواهب المنان مانح الاحسان بالاحسان الذي خلق الانسان وعلمه البيان والصلوة والسلم
على سيد الانام ومصباح الظلام المظلل من حر الهجير بالغمام سيد المرسلين وحبيب رب العالمين
ابي القاسم محمد بن عبد الله الصادق الامين وعلى اهل بيته الغر الميامين ما دامت اشعة الاحكام تقتبس
من انوارهم ومسائل الحلال والحرام تعرف باقتفاء آثارهم **اما بعد** فيقول العبد الفقير الى الله الغني
محسن بن الحسن الحسيني الاعرجي غفر الله ذنوبهما وستر عيوبهما لما كان مدرك الاحكام الشرعية غالبا
في الكتاب المجيد والسنة الغراء وما يرجع اليهما من اجماع او دليل عقل وكان ادراك الحكم من الخطاب موقوفا
على معرفة معاني هيئاته ومفرداته والاخذ بها مشروطا بمراعاة احوال رواته ورواياته ومعرفة عرف زمان
الشارع واصطلاحاته وبذل الجهد في الجمع والترجيح والتمييز بين الفاسد والصحيح ومعرفة الناسخ والمنسوخ
والمحكم والمتشابه وكان المتكفل بذلك انما هو ذلك المجتهد البارع الذي لبس للحرب لامتها واعتدها
بعدتها وكانت هذه الامور منها ما بين في العلوم المدونة كما في المفردات في علم اللغة ومعاني الهيئات
في علوم العربية واحوال الرواة والرواية في علم الرجال والدراية والمنسوخ في علم التفسير ومنها ما لم يبين
في علم مدون كاثبات حجية الخبر الواحد والاجماع والكلام على اقسامه واحكامه وما وقع في ذلك من النزاع
وبيان الاقيسة ما قام الدليل الصحيح من الفاسد وانحاء تعارض الادلة واحكامها ومسائل النسخ والدوران
والاجمال والبيان واكثر مسائل الاوامر والنواهي والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والكلام على الاجتهاد
وما يتوقف عليها ويحتاج اليه والكلام على اصل الاباحة والبراءة الاصلية والاستصحاب وسائر الادلة
العقلية والبحث في الحقيقة الشرعية والمجاز ومباحث التعادل والتراجيح وغير ذلك وكان بعض ما دون في
العلوم مما تشتد الحاجة اليه لم يوف حقه هنالك كالبحث عما وضع له صيغ الامر والنهي والعموم فان اهل اللغة
لم يتعرضوا له فضلا عن ان يحققوه وكبعض الحروف حيث لم يوفوه وكالكلام على مسائل المشتق وكثير من مسائل
الاستثناء انتهض اقوام من علماء الاسلام لتحقيق تلك المسائل وتقرير ما قام عليها من الدلائل وربما
تعرضوا لما حقق فيه كبعض مسائل الكلام لشدة الحاجة اليه فنشأ ما دونوه وذلك اصول الفقه لابتناء
استنباط الاحكام الشرعية عليها ابتناء الفروع على الاصول فجاء بحمد الله علما جم المنافع غير اني لم اجد فيما
عثرت عليه من كتب القوم ما ينقع الغلة ويبرد الحرقة اللهم الا ان يكون كتاب النهاية للعلامة الذي به العلة
حتى كان في العالمين آية ولا سيما الكبير ابي عبد الله وان كان هو الذي اقام سوق هذا الفن بين الناس ونشر
اعلامه واظهر مع بعد ما اشتغل على الاندراس ووضع احكامه لكن املاءه كان في مسائل متعددة وفوائد متبددة

علاني

من اني اذا نظرت وجدت ما عليه كبعضها نقص فما آثرت التأليف وقلت يوما للاستاد الشريف دام الله حراسته
ما لهذا الفن على جلالة قدره وعظم خطره وتوفر دواعيه وكثرة علمائه واشتداد الرغبة فيه لم يسمح له الزمان
بكتاب واف في معناه مغن عن الرجوع الى ما سواه كما وقع لسائر الفنون ومسائل الدراية باحد في تاليف كتاب
على النحو الذي قد حبت والنمط الذي تحببت فاملى علي اسطرا من كتاب الوافية ايام تقرؤها عليه كراريس جمة
طوال الشريف تبع اقدا استمر على الاملاء لها كما تهوى النفوس وطاب كاد اتمه لكن حال دون ذلك الطاعون
الاعظم الذي كان في العراق سنة ست وثمانين بعد المائة والالف وتفرق الناس في البلدان ونزحت ركاب
الشريف الى خراسان ولقد كان علق عليها من قبل شيخنا الصدر الشريف امام ائمة الكلام وفارس ميدان
النقض والابرام ولما من الله علي بالرجوع الى المدرسة الغروية على مشرفها افضل الصلوة والسلم والتحية جعلت
كلما مررت بمبحث من مباحث هذا الفن ابذل الجهد فيه واستفرغ الوسع في استخراج دقائقه واظهار خوافيه
فجاء كما ترى باخطاطو على الاذناب بعيدا للاطراف ثم راودني جماعة من الاصحاب على اختصار ما جمعت
وتهذيب ما سمعت فاستخرت الله جل شأنه وشرعت وكان البحث يومئذ في الوافية فجعلنا نعلق عليها
كل يوم ما استطعت وبقيت مباحث كثيرة مطوية على غرها لم يتعرض لها المصنف فطويناها الكشح عنها الى ان
من الله عز وجل علي بمنه وحوله فعادوا فوفيت ما يبلغ شتات تلك المسائل وجمع شملها ابكار الفوائد
وعقائل ويكون ان شاء الله قانونا في هذا الباب ودستورا لمن حاول هذا الفن من اولي الالباب ولا
حول ولا قوة الا بالله عليه توكلت واليه انيب واليه المصير وقد سميت هذا التعليق بالوافي في شرح الوافية
نفع الله تعالى به كما نفع باصله وعاد علينا بمحمده ومنه وفضله وجعله في صحيفة الحسنات واقالنا من العثرات
انه ولي ذلك والقادر عليه **قوله** ورتبته على مقدمة وابواب اشتهرت مقدمة الكتاب كمقدمة الجيش
كلاهما بالكسر وان ما يجري على الالسن بالفتح لحن وهل هما ماخوذان من قدم بمعنى تقدم كما في المغرب
والتاء للنقل او ان الماخوذ منه مقدمة الجيش ومقدمة الكتاب منقولة منها او مستعارة كما في
الفائق وجه ولا يحتاج الى بيان معنى التاء احتمالا ان اقربهما الثاني ونحن نقول لا كلام لنا في مقدمة الجيش
اذا كان الكسر هو المنقول لان اللغة بالرواية واما مقدمة الكتاب فانا استقرا اصطلاح اهل العلم فيه الكسر
اتباعا او بناء على نقلها من مقدمة او استعارتها منها مشاحة ولا فلا وجه للتلحين بل ولا الكسر ولا تكلف
التاويل ويعطون النقع وجوبا انه عن ابي العباس ابراهيم بل يرون الكسر حتما الاستعمالات حتى في مثل مقدمة
الواجب وقدمت هذه الجماعة في مقدمة كلام ثم هل مقدمة الكتاب عندهم عين مقدمة العلم او ان
مقدمة الكتاب هو المقدم الذي ينتفع به فيه سواء توقف عليه ام لا ومقدمة العلم ما يتوقف عليه ادراك

مسائله على سبيل التمييز المعروف الاول ومن الناس من ذهب الى الثاني كالتفتازاني والوجدان
الاولى اعم مطلقا اذ رب مقدمة كتاب لا دخل لها في العلم كما تقدم في بيان اصطلاحات الكتاب
وما يورد على قولهم المقدمة في كذا ونحوه ودفعه مبني على معرفة معنى الكتاب والمقدمة والباب
والفصل ونحو ذلك هل هو الالفاظ المعينة الدالة على المعاني كما هو الظاهر او النقوش الدالة عليها
بواسطة تلك الالفاظ او المعاني المخصوصة من حيث انها مدلولة لاحدها او المركب من الاثنين
او الثلثة وجوه سبعة فان كان الاول او الثاني او المركب منهما فلا اشكال في الظرفية اذ المعنى هذه
الالفاظ او النقوش او المجموع المركب في بيان تلك المعاني وان اريد ان الالفاظ قوالب المعاني فتكون
ظروفا لها لانها لما سبقت لبيانها الذي قد يحصل بغيرها كان ذلك كانه محيط بها وان كان الثالث
فالمعنى هذه المعاني في تحصيل التصديق بتلك المسائل ومن باب ظرف الجزء في الكل اذ المذكور
في الكتاب ليس تمام مسائل العلم وكذا الباب

المقدمة

المقدمة لا يخفى ان العلم كثرة يجمعها
جهة وكل علم على الاطلاق لا بد وان يكون له موضوع يمتاز به عن غيره فان تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها
وهو ما يبحث فيه عن احواله ومسائله وهي تلك الاحوال التي يبحث فيه عنها وغاية تطلب لاجلها
ومباد وهي ما يتوقف عليه التصديق بمسائله من تصورات وتصديقات وقد جرت عادة المؤلفين ان
يقدموا امام الشروع في المقصود مقدمة يذكرون فيها ما يتوقف عليه الشروع على وجه البصيرة كتعريفه
وبيان موضوعه وفائدته فان مقدمة العلم عندهم ما له نفع في طلاب ذلك العلم من مقدمة الجيش
التي هي هذه الكائنة من الجيش وربما ذكروا فيها امورا اخر والمقصود لم نذكر ذلك من المقدمة سوى التعريف
لا لامر في ذلك سهل لكنا ودعنا فيها ما ليس منها وذلك ان بعض المباحث التي ذكرها فيها وان ذكرها الاصوليون
في المبادي وهو الذي جرم دخولها في تلك المقدمة الا انها على التحقيق ليس مبادي لهذا الفن لعدم
توقف التصديق بشيء من مسائله عليها وانما هي مباد للفقه لكن جرت عادة اهل الاصول ان يطلقوا
اسم المبادي عليه مجازا وانه منهم اصطلاح ثم موضوع هذا الفن هو الادلة الاجمالية كالكتاب والسنة
والاجماع والعقل فانه يبحث فيه عن عوارضها لكون الخطاب امرا ونهيا او عاما او خاصا مطلقا او مقيدا
مجملا او مبينا ناسخا او منسوخا وعن تعارضها ووجوه التراجيح وعن حجيتها كما يبحثون في خبر الواحد
هل هو حجة ام لا وكذا في الاجماع مطلقا او المنقول بخبر الواحد منه وكذا الاستصحاب وسائر الادلة
العقلية بل الكتاب المجيد فان من الناس من نفى حجيته فان قلت دليل العقل عندهم عبارة عن هذه
المسائل التي يحكم فيها العقل بملاحظة الادلة الشرعية كباب المقدمة ومسألة الضد والاستصحاب

في تحقيق ما ينبغي العلم به قبل الشروع في المقصود وفيه ابحاث منه

في بعض ما يتوقف عليه الفقه من مسائل العلوم المدونة كهذه المسائل ويجعلونه في طلائعه فكان اطلاق اسم المبادي عليه م

وخاصة

وخاصة الاصول التي يحتاج فيها الى ملاحظة الادلة الشرعية كاصالة البراءة واصل الاباحة واصل العدم
حال العقل واستصحاب عدم الحكم فلو كان هذا كله موضوعا لاتحد مسائله والموضوع قلت الموضوع ذات
دليل العقل وهو ما يحكم به العقل من ملازمة او حسن او ملازمة والمسألة كون تلك الملازمة وذلك الحسن
حجة وطريقا من الطرق الشرعية وهذا كما ان نفس الاجماع اعني اتفاق العلماء على الحكم الشرعي مثلا موضوع والمسألة
كونه حجة ولا ريب ان كون الشيء حجة ودليلا حال من احوال الشيء لا عينه والبحث في هذا العلم انما هو عن ذلك الحال
فاما بيان ذوات اقسام الموضوع وماهياتها كمعنى الاجماع ومعنى خبر الواحد ومعنى الاستصحاب ونحو ذلك فمن
المبادي التصورية واما الاجتهاد فالادلة الاجمالية وان كانت هي الموضوع لكن الغرض من الكلام على احوالها انما هو
الاستدلال بالتفصيلية وهو لا يتم الا بالاجتهاد فوجب التعرض له في هذا الفن لانه مقدمة للاستدلال فكان
كالاستطراد وربما جعل من العوارض باعتبار الاستنباط وفيها نظر والوجه عده في الموضوع كما فعل بعضهم وذلك انا
لما احتجنا في استنباط الاحكام الى امور كثيرة نبحث عن احوالها كان كل واحد من تلك الامور داخلا في الموضوع ولما كان
الاجتهاد واحدا منها وجب عده فيها واما التقليد فتابع للاجتهاد من حيث ان تابع المجتهد مقلد والمذكور فيه
من المسائل منها ما يرجع الى الفقه كمسألة تقليد المفضول هل يجوز ام لا ومنها ما يرجع الى الكلام كمسألة التقليد
في الاصول هل يكفي في الايمان ام لا ومن الاول البحث في تقليد المجتهد قبل الاجتهاد في الحكم كمسألة هل يصح ام لا و
من الاول في تقليد العامي للميت هل يجوز ام لا فاما البحث فيما يبتني عليه هذه المسألة وهو ان قول المجتهد هل
يبطل بموته ام لا فاصولية وهي من مسائل الاجتهاد وكثيرا ما تشتبه احديهما بالاخرى فيظن انهما مسألة
واحدة ومثله في الاجتهاد البحث عن تجزيه وما يترتب على ذلك من جواز عمل المتجزي بما استنبط وافتائه به
وتقليد غيره فيه فان الاول بحث اصولي اذ حاصله ان من تمكن من استنباط بعض الاحكام عن مداركها دون بعض
فاستنبط فهل يكون ذلك اجتهادا ام لا بخلاف الثاني اعني المترتب عليه فانه من الفقه واما البحث في وجوب
الاجتهاد عينا او كفائيا فانه فقهي ليس الا كما ان البحث في شرائطه اصولي ومن الناس من ادرج في الموضوع
الاحكام نظرا الى انهم ما يبحثون عن عوارضها كالضيق والسعة والعينية والكفائية في الوجوب وانت تعلم
ان الوجوب من عوارض الامر وعارض العارض عارض ومن ثم يقع قوم البحث عنها في الاوامر واما مسائله
فهي القواعد وتمام القول في ذلك هو انا قد علمنا ان دين الله جل اسمه لا بد فيه من الوصول الى الفقه بطريق
علم فان الظن لا يغني من الحق شيئا وانه لا يبسط العذر لاهل الاديان الباطلة والمذاهب الفاسدة ولما قامت الحجج
وسطعت البراهين على حقيقة هذا الدين ونجاة هذه الفرقة من بين فرق المسلمين انحصرت طرق الاحكام
في الكتاب المجيد والسنة الغراء واتفاق الفقهاء منا ومعلوم ان استفادة الاحكام من هذه المدارك ليس

بضروري فلابد من النظر فيها هل يفيدنا العلم او الظن فان افادت العلم فذلك وان كانت الاخرى وقد علمنا
ان لابد من العلم فلابد من النظر في ان هذا الظن هل هو حجة لانسداد باب العلم مع بقاء التكليف ولغير
ذلك ام ليس بحجة ومن هنا احتجنا الى مباحث الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل والقياس والنظر
في حجيتها وما يستفاد منها ثم لما كانت الخطابات الشرعية من الكتاب والسنة مشتملة على ما وقع فيه
النزاع مما يدق فيه النظر ويبتني عليه معظم الاحكام كالاوامر والنواهي والمشتقات وكثير من الحروف
والتقييدات وما صار حقيقة في معان لم تكن معروفة من قبل وما يحتمل مرتبا واكثر من الامور المشهورة
التي يحصل الخلل في الالفاظ باعتوارها احتجنا الى مباحث الامر والنهي والمشتق وبعض الحروف والمفاهيم والحقيقة
الشرعية والمسائل الدورانية وحيث وقع فيها مما يوجب اختلال الفهم من التخصيص والتقييد والتجوز والاجمال و
النسخ والوهم وجب بذل الجهد في معالجة ذلك واحتجنا الى مباحث العموم والخصوص والاطلاق والتقييد
والاجمال والتبيين والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ وبيان ان في الاخبار حقا ووهما بل تقية وكذبا ثم اذا
وقع بين الدليلين فاذا تعارض وكثيرا ما يقع فهل هنالك علاج ام لا ويجب طرحهما والرجوع الى الاصل وعلى
الاول فهذا العلاج ما ذا وما خلا الكتاب والسنة والاجماع من حكم ومن لم يحكم به القياس بناء على حجية
فهل الاصل فيه الاباحة او الحرمة او غير ذلك وهل الاصل براءة الذمة من التكاليف ام لا وهل اذا ثبت الحكم
دام ام لا فاحتجنا الى مباحث التعارض والترجيح واصل الاباحة واصل البراءة والاستصحاب وغير ذلك
من الاصول ثم هل يعتبر في استعلام الاحكام من هذه المدارك ادراك المجتهد الكامل الذي قلب الامور ظهرا لبطن
بعد بذل الجهد وانقياد الطائفة افتضاء فيما خالف الاصل على محل الوفاق ام يجزي في التجزي ام مطلق لا
وذلك فاحتجنا الى الكلام في الاجتهاد ووجوبه ثم في تجزيه ولقد ظن قوم بعد هذا كله انهم مستغنون عن هذا
الفن حتى زعموا انه بدعة متعلقين بان العلم بالاحكام عن مداركها لو توقف عليه لكان مهرة علمائنا
السالفين من حملة الاخبار المعاصرين للائمة الاطهار عليهم السلام بل من جاء بعد الغيبتين الى ايام القديمين مع
علو طبقتهم ورسوخ اقدامهم في العلوم غير عالمين بهذه الاخبار ولا يتيسر عليهم العمل بها فان هذا
الفن لم يكن معروفا من قبل وانما حدث في ايامهما وفي ذلك تضليل لجلة علمائنا هذه الفرقة وحيث
انهم ضلوا فكيف صح لال الله الكشف عن الانكار ومنهم يبرئ منهم ويسمع وانت بعد ان عرفت
وجه الحاجة فما كنت لتصغي الى من ظل ينقص منه ويضع من مقداره ويسعى في حط ما رفع الله
من مناره وندع ما تراه ذاك العين الى ما يظن في الاذان واي مناسبة بين من حفظ بالقرب
ومن ابتلى بالبعد حتى يدعي تساويهما في الغنى والفقر ولان كانوا في الحاجة مثلهم ثم اهملوا وما

نظروا

نظروا فقد قصروا فكيف يكون تقصيرهم دليلا على جواز التقصير لغيرهم كلا ان بين الفريقين ما بين السماء والارض
لقد حدث بطول الغيبة وشدة المحنة وعموم البلية ما لولا الله ديركما ال الله لردها جاهلية فسدت
اللغات وتغيرت الاصطلاحات وذهب قرائن الاحوال وكثرت الاكاذيب وعظمت التقية
واشتد التعارض بين الادلة حتى لا تكاد تعثر على حكم يسلم من خلاف مع ما اشتملت عليه من دواعي
الاختلال وليس هنالك احد يرجع اليه بالسؤال وكفاك ما تراه بين الفريقين وقرائن الاحوال بعد هذا كله ملامة
في تحقيق حال وبذل الجهد في نظر واستدلال لما الملازمة على من ذا عرض له الحكم عمدا الى خبر من الاخبار
واخذ به من غير ان ينظر في امره هل جاء بالتقرير غيره وهل عمل عليه الاصحاب ام كان عملهم على خلافه
وهل هنالك ما يعارضه او يخصصه او يقيده ولا في امر ما اشتمل عليه من الامر والنهي هل هو
للحتم او لمطلق الطلب للفور او للتراخي وهل جاء بعد ما يناقضه كالامر بعد الحظر والنهي
بعد الامر وهل يجتمع الامر والنهي وهل ايجاب الشيء يستتبع ايجاب مقدمته ام لا وهل يستلزم
النهي عن ضده ام لا ومن المشتق فهل يكفي في صدقه مجرد عروضه ام يشترط بقاؤه ومن المحتمل
للامور المختلفة الها هو الراجح وما حمل فيه عرف ايام الصدور هل ينزل على اللغة وعلى العرف
الخاص الى غير ذلك مما مرت الاشارة اليه وغيره بل ربما اخذ بالخبر وهو يرى اعراض الاصحاب
عنه ويعلم انه ليس بحيث يخفى عليهم كيف وهو انما تلقاه منهم ولئن عدلت همته الى
التفحص عن المعارض الى عمل بعض ما جاء في التعارض على اختلافه واخذ به ولسنا نوجب عليك
في هذه المسائل وغيرها ان تذهب الى ما نختاره بل نقول انه يجب عليك النظر والترجيح و
الاخذ بالراجح كما نظرنا في الاجماع فاخذنا به وفي القياس فابطلناه وبالجملة حيثما تفوتك الحجة
فان علم الاصول ليس الا البحث عن الادلة فلو لم ذا ورد عليك خطاب بامرك فيه بمطلق
واخر ينهاك فيه عن مطلق ثم وقع لذلك ما يجمعهما كالصلاة في المكان المغصوب تستطيع ان
لا تنظر فانه هل يجوز اجتماع الامر والنهي على شيء حتى تصح هذه الصلاة ام لا يجوز حتى
تبطلها وتاخذ بما يترجح عليك بحسب الادلة كلا لا تستطيع ذلك من ترجيح او بناء ثم كيف وانت
اذا لم تنظر فاما ان تهمل وتحكم بلا ترجيح وكلاهما ضلالة على انا نمنع دعوى الحدوث انما الحادث
تدوينه كيف والاخبار لا تخلو من التعرض لحجية الكتاب والها على اي نحو والاخذ بالاجماع و
الشهرة وبيان وجه الحرج عند تعارض الادلة وحكم القياس ما يصح ويمتنع والاستحسان والا
ستصحاب والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعام والخاص والافتاء والتقليد وانه

هل يجوز الرواية من ذ اجازته ام لا وان الشبهة في موضوع الحكم الشرعي ما شابهها فالاشارة الى
بعض الاصول كاصالة صحة التصرف واصل الحقيقة وقد ادعى السيد اجماع الطائفة على المنع
من الاخذ بخبر الواحد وانه فيهم كالقياس والشيخ على العكس وانما ارادوا بالطائفة قدماء اصحابنا
وكذا الكلام في المنع من اجتماع الامر والنهي فقد نسب الى الشيعة وكلام الفضل بن شاذان
فيه معروف وكذا الكلام في ان الامر للوجوب والفور ام لا ونحو ذلك مما ادعى فيه الاجماع على احد
الطرفين لكن لما خفي على المتاخرين ما كان ظاهرا من هذه الامور وصعب ما كان منها سهلا بالبعد
عن مشاهدة اهل بيت العصمة ع واشتد حاجتهم الى مراعاتها اضطروا الى تدوينها وتحقيقها و
معرفة ما هو الحجة واقتضى بهم الحال بعد الاخذ في الاستدلال الى تفاصيلها وكثرة القيل والقال
وليس ذلك باعظم من مسائل الفقه وما عرض لها بعد الغيبة على اشد مما دون في المسئلة الواحدة
الكتاب بل الكتب كمسئلة الجمعة ومسئلة الرضاع ومسئلة الخراج ولعلها كانت في ايام الظهور من
بديهيات الامور والمسائل التي كثرت فروعها باختلاف الافكار وتعددت تفاصيلها كمسائل الحيض
والقصر والاتمام وغير ذلك اكثر من ان تحصى وان تبع النزاع في اصول الفقه من النزاع في مسائل
الفقه فيوفق التحقيق فيها ايضا لانه لم يكن من قبل على ان مجموع احاديثنا الآن على ما حكى الاسناد
لا يزيد على خمسين الف ومعلوم ان الصادر عن ائمة الهدى ع اكثر من ذلك بل رب حامل دار واحد ما
يقارب ذلك او ما يزيد عليه كما حكي عن محمد بن مسلم انه قال حفظت عن ابي جعفر ع ثلثين الفا ومن
ابي عبد الله ع ستة عشر الفا فمن الجائز ان يكون في الساقط ما يدل على تلك الامور وسقط الجواد عن
ولم ينقل يضبطها اما لاشتهارها ككون الامر للوجوب اولندرة الحاجة اليه كالمنع من اجتماع الامر والنهي وعسا
نعرف شرايط الاجتهاد على نحو آخر في التدوين فان قلت اذا جاءت الاخبار بذلك كله فقد كفينا مؤنة هذا
الفن وقلنا اكثر ما جاء فيه جاء على وجه الاجمال ومطلق التعرض كما جاء ان في القرآن عاما وخاصا ومجملا و
مبينا ومحكما ومتشابها وناسخا ومنسوخا الى غير ذلك ولم يجئ على وجه البيان والتفصيل كان يقول اذا
اجتمع عام وخاص او مطلق ومقيد حكم الخاص في العام والمقيد في المطلق سلمنا ولكن اخبار احاد فلا تغني
عن اقامة الحجة في اثبات الاصول انما ذلك في الفروع وهب انها كالفروع فمتى كان مجيئ الخبر بالحكم مانعا من
التعرض له والاستدلال عليه اوليس كثيرا ما تثبت القواعد بالاخبار كما اثبتنا اصل البراءة واصل الاباحة بما
جاء فيهما والاستصحاب باخبار اليقين وان كان في غيرهما دلالة ايضا واكثر ما جاء فيه الاحاديث من هذه الامور التعادل
كلها جاءت على نحو مختلف عند ذا وربما لم يستغني بذلك وتقصر في شيء على ظاهر الحال حتى يعرف ما ذا ارادوا بهم وهل ذلك حقا

لا يسوغ تجاوزه وانما ضربوا مثالا وكيف كان فحيث توقف الفقه عليه ولما كان التفقه واجبا وجب
هذا الفن من باب المقدمة لتوقفه عليه ثم لما كان وجوب الفقه كفائيا واتلازم الحجج لم يكن لزيد عليه و
هذا هو الذي اراد العلامة طاب ثراه باستدلاله على وجوبه كفاية بتوقف الواجب الكفائي عليه كسائر الفنون
الشرعية وذلك لان وجوب المعارف لم يكن لوجوب ما عليها بل هو في حد ذاته بخلاف هذا الفن فانه لغيره وقد
تجاوز قوم من البغداديين وعلماء حلب الحدود فاوجبوه عينا وحرموا التقليد على كل احد قالوا وانما يجوز الرجوع
لاستعلام طريق العلم ثم هو باخذ الاحكام من مداركها والشريعة السهلة وطريقة المسلمين وسير المليين و
الانبياء والمرسلين والائمة الهادين مما يقطع على هذه المقالة بالبطلان وكيف يجوز في الحكمة تكليف سائر
الناس بالاحتياج الى اعداد واستعداد وجد واجتهاد يذهب بمعايشهم وما زال في الناس على قديم الدهر
من لدن ادم الى يومنا هذا علماء ومقلدون من غير نكير فكان اجماعا من ساير اهل الملل والاخبار به حيث
منعوا من وجوب الاجتهاد على الناس كلهم الرجوع الى المدارك فوجب عليهم الاستعداد لذلك لزمتهم هذه
الطريقة من حيث لا يشعرون بل تحدث بعض قادتهم يبوح بها ويقول انما يسوغ ايراد الخبر على السائل ثم هو ينبئ
منه حكم وانما مباديه فالتصديقية العلمية من المنطق والكلام اما المنطق فلانه منزلة الصحة في اثبات
جميع المسائل ومن ثم كان مبدءا للعلوم كلها ونسبته اليها وان كانت كنسبة العروض الى الانشاد ويستغني
عنه فيه الذوق السليم والطبع المستقيم الا ان له في الاستدلال مقامات لا تكاد تعرف بدونه الا بتعسر و
اما الكلام فلما كان به مبدءا لساير العلوم الشرعية اذ ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل منزل للكتب
لم يعقل علم تفسير ولا حديث ولا فقه ولا اصول وغير العلمية كما تحتاج اليه في اثبات كون الامر للوجوب
من التصديق بان اهل اللغة يستعملونه فيه وانه هو المتبادر منه عند الاطلاق وهكذا واما التصورية فكلما
تحتاج اليه من معرفة حدود واجزاء موضوعه كالكتاب والسنة والاجماع وحدود جزئياته كالعام والخاص والمطلق
والمقيد وهكذا وحدود اعراضه الذاتية كالعموم والخصوص وحصرها في الاحكام كالطهر من قوام لا وجه له بل كلما
يحتاج الى تصوره من موضوع مسئلة او محمولها او متعلق من المتعلقات فتصوره ومعرفته من المبادي التصورية ومن جملة
ذلك معرفة الاحكام الخمسة فانها محمولات لبعض مسائله كقولهم الامر للوجوب والنهي للتحريم والامر بعد الحظر
للاباحة ونحو ذلك وقد اشتهر عد علم العربية في المبادي التصديقية واحتجوا في ذلك بان الكتاب والسنة
عربيان والاستدلال بهما موقوف على العلم بالموضوعات اللغوية من جهة الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص
والانفراد والاشتراك والحذف والاضمار وغير ذلك ومدلولات الحركات الاعرابية والهيئات التركيبية
والصيغ المختلفة والتصاريف المناسبة بحسب الوضع وكل ذلك انما يبين في العلوم العربية من لغة او نحو او صرف

ومعان وبيان وانت خبير بان المستدل به منها انما هو خصوص الآيات والروايات المعبر عنها بالادلة التفصيلية
وتلك وظيفة الفقيه واما الاصولي فانما يبحث عن الادلة الاجمالية فيستدل على حجيتها ولا يستدل بها
ويقول هل الكتاب حجة هل خبر الواحد حجة هل الاجماع حجة ثم يقيم الادلة على ما شاء من ذلك ومن المعلوم
ان هذا القدر لا يحوج الا ... بما ذكر بل يمكن ان يقع ممن لا يعرف شيئا من اللغة كلية ولا من العربية مسئلة فان قلت
اي علاقة لعلم من العلوم بالعربية اشد علاقة من هذا الفن بها وناهيك انهم خلطوا مسائلها بمسائله
اوليست مباحث الحقيقة والمجاز والنقل والاشتراك والحروف والاشتقاق بل الاوامر والنواهي و
العموم والخصوص والكلام على التعريف والاستثناء ونحو ذلك من علوم العربية فاي علاقة تكون اتم من هذه
قلت مبادي العلم ما يتوقف عليه التصديق به على شيء من مسائل العربية وانما ذكروا ما ذكروا فيه من مسائل
العربية لتوقف استنباط الاحكام الفقهية عليها لا لتوقف التصديق بمسائل هذا الفن بل هي من مطالب هذا
الفن شتان في كونها من مبادي الفقه ثم ان هذا ما تعلقوا به من كون الكتاب والسنة عربيين وكانهم ارادوا با
لمبادي حيث فسروا ما يذكر في كتبهم الى مطالبه مبادي ما يذكر في طلايعها من مسائل العلوم المدونة مما
يتوقف عليه الاستنباط ولم يجعل من المطالب لعدم تدوينها لذلك **قوله** الاصول في اللغة الخ
اصل الشيء في اللغة ما يبتنى عليه الشيء ومنه اصل الشجر واما في اصطلاح اهل العلم فيستعمل بمعنى الدليل
وذلك قول الفقهاء الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة اي دليلها منهما واما قولهم في بعض المقامات
الاصل في هذا الاحكام كذا فهو لا يناسبها بتخيل المعنى اللغوي الا ان يدعى نقله عنه في الاصطلاح فلا
يترك عليه الا بقرينة ويستعمل كثيرا بمعنى القاعدة كقولهم الاصل في البيع اللزوم والاصل في تصرفات المسلم الصحة
ومنه قول اهل العربية وغيرهم في تعريف العلم هو علم باصول فاما قول الفقهاء في الاستدلال لنا اصل بمعنى
الاول ويعني الراجح ومن ذلك قولهم الاصل في الكلام الحقيقة ويطلق ايضا ويراد الاستصحاب ومن ذلك قولهم
اذا تعارض الاصل والظاهر واطلاقه على المقيس عليه معروف وهنا اطلاق اخر قديم يعرفه اهل الحديث والرجال
فيقال لفلان اصل واصلان اي كتاب **قوله** مضافا الخ لم يرد مقابلة اللغة ليرد ان المقابل لها انما هو الاصطلاحي
محتاج الى التوجيه بان المناسب من اطلاق المضاف انما هو المعنى العلمي وهو اصطلاحي لان هذين المعنيين
لهذا اللفظ واحد بل اللغوي المفرد والاصطلاحي المركب واما الغرض المقصود بالذات تعريفه المضاف في الا
صطلاح لانه علم هذا العلم لكنه اراد ان يشير الى المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي كما كان المعنى المقصود
معلوما اعتمد على بيان الاصل **قوله** هو العلم بجملة طرق الفقه الخ اعلم ان العلوم المدونة عبارة عن
مسائلها وهو قولهم العلم كثرة يجمعها واحد وانما اطلقتا سماتها على نفس المسائل وعلى التصديق بها وعلى

مسائله وليس شيء من مسائل
هذا الفن ما يتوقف التصديق

الملكة

الملكة الحاصلة من ممارستها وذلك لان المدون انما هو مسائلها والمعروف بين العلماء في تعريف العلوم ان يأخذوا
العلم بمعنى الاعتقاد جنسا وربما اخذوا المعلوم كما وقع لاهل الميزان حيث عرفوا علمه بانه آلة قانونية يعرف
العربية علم النحو بانه علم يعرف به احوال اللفظ العربي فيفسره تارة بالملكة واخرى بالاصول لان لفظ العلم
كما قال المحقق الشريف وان كان انما حقيقة عرفيا ومجازا مشهور وربما ظن ان بناء الاول على ان المعرف المذكور
قبل التعريف مطلق وانه يعني به التصديق فمن ثم عرف بالعلم والثاني على انه قد استعمل في حقيقة معناه وربما قدر
بعضهم العلم مضافا الى المعرف ليصح تعريفه بالعلم فيكون التعريف للمضاف المقدر فاعترض بانه لا حاجة الى التقدير بل
المعرف نفس ما يستعمل في العلم فانه احد معانيه وربما ظن بانه على توهم كون التعريف من باب الحمل وهذا خطاء اذ
التعريف المعنوي احداث صورة لم تكن قبل بوضع المعرف عن حقيقة مجهولا معناها ثم يشرح بالتعريف
وذلك كان تلحظ حقيقة نوع من الانواع كالانسان مثلا اما بمشاهدة فرد منه او بذكر اسمه فتطلب
معرفتها وتصورها ثم تلحظ الجنس والفصل ملتئمين وتستحدث ذلك صورتها كما ان اللفظي ان تضع لفظا
مجهولا ما وضع له مطلوبا بيانه ثم تعين الحصوده مما ارتسم في نفسك وتبينه بها ومن ثم عرفوا الاول
بانه ما يحصل في الذهن صورة غير حاصلة والثاني بانه ما يفيد تمييز صورة حاصلة عما عداها بل هو من
باب وضع المعرف للاشارة اليه وكيف كان فاخذ العلم في تعريف العلم مفسد للتعريف لخروجه عن المعرف
فلا يجدي جواز اطلاق اسم العلم عليه اذ ليس المقام مقام تحقيق بل تعريف الا ان يدعى انهما حقيقتان
او يقول ان الغرض من اكثر هذه التعاريف شرح الاسم بما يشير الى معناه على ما هو طريقة الادباء خصوصا
القدماء وهذا كما عرف في المفتاح علم المعاني بتتبع خواص التراكيب ثم تعريف العلم ان كان للمعنى العلمي على
ما يقتضيه تصديره بالعلم وذكره في صدر الكتاب فيرد عليه ان العلم بنفس الطرق واحوالها ليس من الاصول
انما علم الاصول هو العلم بالقواعد المتعلقة بها كقولهم خبر الواحد حجة والاجماع حجة والامر للوجوب واذا
وقع بعد الحظر كان للاباحة ولا يجوز الاخذ بالعام الا بعد الفحص عن المخصص ويحكم على العام والمقيد على المطلق
الى غير ذلك ثم العلم بكيفية الاستدلال وحال المستدل فيصدق على العلم بالقواعد المتضمنة لاحكامها كقولهم
اذا تعارض الدليلان اخذ بالراجح وان تكافئا فالتخيير الى غير ذلك واني تكون معرفة الاحوال التي هي الامر
والنهي والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد ونحو ذلك من الاصول وانما هي من المبادي التصورية
كما ان معرفة احوال الرفع والنصب والجر ونحو ذلك ليس العلم بها باحكامها ليس من الاصول وان كان
بيانا للمعنى الاضافي قبل العلمية فيرد عليه انه لا معنى لاخذ العلم فيه ولا لتخصيصه بالذكر والعلامة رحمه الله بعد ان عرف
جزئيه عرفا وهيئة التركيب قال فاصول الفقه مجموع طرق الفقه اجمالا وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال

المستدل بها فكان المناسب له تعريف المعنى العلمي وانما ذكر العلامة المعنى الاضافي وفرعه على تقسيم الاصول في العرف الادلة وتبعه على العلامة ايضا ان الادلة التفصيلية داخلة في الاضافي فانها من ادلة الفقه فلا وجه للتقييد بالاجمال لاخراجها وان كيفية الاستدلال وكيفية حال المستدل وان كانت من الادلة فقد اندرجت في الطرق وان لم يكن كذلك كما هو التحقيق فلا ينبغي ذكرها انما تعد من الادلة القواعد المتعلقة بها واحترز بقوله جملة اي مجموع الطرق عن بعضها فانه ليس هو علم الاصول والوجه تعريف العلمي بما في الزبدة من انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية وقيد التمهيد لاخراج ما يتوقف عليه الاستنباط مما لم يمهد له كمسائل العربية ومن هنا يظهر الفرق بين المبادي والمطالب فان قلت بعض ما عد في المبادي كمسئلة الاشتقاق لم يمهد الا للاستنباط قلت ستعرف ان مسائل الاشتقاق الثلث انما مهدت للكلام وان النزاع فيها اول ما وقع بين المتكلمين وكيفية الاستنباط بالقواعد ان تجعل المسئلة كبرى لصغرى سهلة الحصول فعند الاستدلال كان يقال في الاستدلال على وجوب الجهاد الجهاد مامور به لقوله تعالى وجاهدوا في سبيله وكل مامور به واجب وعلى عدم وجوب الاصطياد بعد الاحلال مع ورود الامر في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا الامر بالاصطياد انما جاء بعد الحظر وكل امر وارد بعد الحظر فهو للاباحة فالامر بالاصطياد للاباحة هذا كله في الكلام على تعريفه علما واما لقبا ففي اللغة ما يبتنى عليه الفهم وفي الاصطلاح ادلة الفقه او قواعده ولما كانت اضافة اسم المعنى كالكتاب تقتضي اختصاص المضاف بالمضاف اليه في ذلك المعنى لم يصدق الا بما اختص بالفقه من الادلة والمبادي كقواعد الاصول وآيات الاحكام وما جاء فيها من السنة وما انعقد عليها من اجماع ونحو ذلك دون مطلق الكتاب والسنة والاجماع لعدم الاختصاص واما الفقه فقد عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية واورد في حد العلم ان معظم الفقه من باب الظنون وفي تعريف الاحكام انه ان كان للاستغراق لم يصدق على فقيه وان كان للجنس صدق بكل مقلد عرف بعض الاحكام كالمتجزي مع ان هذا التعريف لمثبتي التجزي ونفاته واجيب عن الاول تارة بان المراد بالاحكام الظاهرية اي ما ظهر من الدليل وظهورها معلوم وتارة بان المراد من العلم الظن بناء على ان القطعيات ليست بفقه واخرى بان المراد من العلم بالاحكام القطع بتعين العمل بها هذا كله على التخطئة واما على التصويب فلا اشكال اذ غلبة ظن المجتهد بالحكم تكون طريقا للعلم به بواسطة التصويب وهو الذي اراده بعضهم بقولهم ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم ومن استعمل هذه الكلمة منا فانما اراد العلم بحكم الله الواقعي فاندفع سؤال المعالم عن العلامة لكن ذلك لا يدفعه ضيما لانه انما يتعلق بما في الجواب من

سؤال الظن فيرجع الى الجواب الثالث ويصيبه ما اصابه ويتوجه على الاول ان المعلوم الدليل هو هذا الحكم فليس ذلك بفقه قطعا انما الفقه ادراك الاحكام من الادلة التفصيلية اي يكون فيها وهو مسئلة واحدة تدرك بالوجدان اذ ليس الفقه كله مسئلة واحدة وجدانية وعلى الثاني بانه مجاز بلا قرينة وعلى الثالث ما توجه على الاول وعلى الفرق بين التصويب والتخطئة ان العلم بان ذلك حكم الله في حقه ليس من الفقه في شيء على انها في شيء والجملة فالمجتهد اذا ظن من الخطاب حكما فهناك اربعة امور ظنه الحكم وقطعه بان ما ظنه هو الظاهر من الخطاب وعلمه بان ما ظنه حكم الله في حقه سواء كان من المصوبة او المخطئة غاية ما هنالك ان المصوب يقول ليس لله في الواقعة حكم وراء آراء المجتهدين والمخطئ يخير وقطعه بوجوب العمل والافتاء به والفقه الذي يستدل من الادلة التفصيلية انما الاول كما لا يخفى على ذي مسكة واما الثلاثة الباقية فمدرك الاول منها الوجدان والاخيرين الاجماع والوجه الجواب بان العلم هنا بمعنى التصديق ومطلق الاعتقاد وهو وان لم يكن حقيقة عرفية فمجاز مشهور قرينته الشهرة واختلفوا في الثاني فمنهم من التزم الاستغراق واجاب عما يرد عليه بان المراد التهيؤ للعلم بحيث كلما رجع الى ادلة فقه لم يشكل عن استعلام حكمها وهم وان كان ظاهرهم بل صريح بعضهم تاويل العلم بالتهيؤ لكنك تعلم انه لا معنى للتهيؤ للاحكام الا الاستعداد القريب لمعرفتها والعلم بها ومنهم من التزم الجنس ثم اختلف هؤلاء في الجواب عما يرد عليه فمنهم من اجاب بالتزام دخول العالم بالبعض ومنهم من احال على غير المطلق وهو المتجزي العلم بالبعض من الادلة التفصيلية لانه مع علمه بقصر باعه وتجويز ان يكون هناك معارض لا يرجح ومنهم من قال انه وان رجح لكن لا يعلم بوجوب العمل بما رجح الا المطلق ويتوجه على الاول انه مجاز لا استعلام الجميع للقطع بثبوت التردد لفحول العلماء الى الممات فضلا عن بعض الاوقات في مواطن لا تكاد تحصى وكفاك شاهدا قواعد العلامة فقد كتب على ما اشكل مثل الايضاح وما قيل من ان التهيؤ للملكة التامة مما يتناول جميع الاحكام وانما تتوقف في بعض المقامات التردد لعارض اذ المدار على الاهلية ولا ملازمة بينها وبين الفعلية فمجرد دعوى لم يعثر مجيبها على شاهد يوما وليت شعري بما يعرف انه تهيأ للجميع وهو ما زال يتردد نعم قد تتم هذه الدعوى على طريقة من لا ياخذ الا بالعلم كالسيد فانه لا يتردد اصلا لانه ان وجد دليلا على الحكم اخذ به وان لم يجد له معارضا وان وجد فان ترجح احدهما اخذ بالراجح وان تكافيا حكم بالتخيير كما هو المعروف وحكم بالتساقط ورجع الى الاصل كما عليه شاذ وان لم يجد دليلا اصلا رجع الى الاصل ايضا فلا يزال في حكم وهذا بخلاف من ياخذ بالظن فانه

كثيرا ما تعارض عليه الامارات فيتردد ولا تخيير لانه انما يكون بين الحرمين او قولي الامة
وعلى الثاني ان هذا التعريف كما دفع المتبني التجزي كذلك لفا به على ان ادراك البعض قد يقع
لمن لم يبلغ رتبة المتجزي وعلى الثالث انه مكابرة على الوجدان اذ لا ريب في حصول الترجيح للتجزي
بل لمن دونه فيتعريج في الحد ودعوى ان ظنه غير معتبر لا يجدي نفعا اذ ليس في الحد التقييد
بكون ظنه معتبرا وعلى الرابع انه مبني على القول بان المراد بالعلم بالاحكام القطع بوجوب العمل
بها وقد عرفت فساده ونحن نقول لا ريب ان المجتهد من كان له ملكة يجري بها في استعلام
الاحكام الفرعية من مداركها على القوانين فيحكم حيث ينبغي الحكم ويتردد حيث ينبغي التردد
وذلك عند تعارض الامارات وبالجملة لا يحجم عن مزاولة امر بل كلما دفع الى مقام قام فيه بما يحق
اللهم الا ان يعرض له في بعض الاحيان ما لا ينفك عنه نوع الانسان من الخطاء والنسيان ومن هنا
نعرف ان التردد في محله دليل على الاجتهاد لا مناقض له ومن كان بهذه المكانة لزمه عادة العلم
بجل الاحكام ولو بالقوة القريبة التي لا يحتاج معها الى مراعاة الادلة وهو الفقيه فانهما مترادفان
عندهم لكن الفقه باعتبار العلم والاجتهاد باعتبار البذل وكيف كان فيكفي في الفقه بعد الملكة
العلم ولو بالقوة اذ الفقه علم الفقيه فان شئت رسمته بالملكة المذكورة وان شئت قلت
فيه هو علم صاحبها بالاحكام الفرعية عن ادلتها اي هذا الجنس ثم لا نبالي بعد ذلك بعلم بعض الاحكام
عن ادلتها ولا بعجز الاستفاء تلك الملكة وان شئت عرفته بما عرفوه وارددت به المعنى العرفي فان
اهل العرف انما يقولون فلان عالم بالاحكام عن ادلتها مع ارادة الجنس لمن كان بالمكانة التي قلنا
ثم المراد بالاحكام هنا المسائل الفقهية اي نسبها التامة الخبرية المطابقة للخارج وجيد ومضامينها
تكليفية كانت كوجوب هذا وحرمة ذاك او وضعية كسببية هذا وشرطية ذاك فانها هي
الاحكام الشرعية وما حكم به الشارع وهي المستنبطة من الادلة الشرعية واما ما اشتهر في تعريف
الحكم من انه الخطاب المتعلق بافعال المكلفين فغير معقول ههنا لانه عين الادلة مع انا قد اخذنا
ذلك عليهم في محله كيف وحكم الله انما هو ما حكم به من وجوب وحرمة وسببية وشرطية ونحو
ذلك او المعنى المصدري كالايجاب والتحريم والجعل والتقرير لا ما دل على ذلك من خطابه
وهل حكم الشارع الا كحكم سائر الحكام بكلفة تارة وبتقرير اخرى والذي يقطع على طريقتهم بالبطلان
اتفاق كلهم على تقسيمه الى الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة والسببية والشرطية
والمانعية ونحو ذلك وتفسيرها في هذا التعريف بناء على ان المراد بالخطاب في تعريفها الكلام النفسي

كالوقع

كالوقع لما عن بعض مما لحجب بالسنة من ان الخطاب في الاصطلاح هو الكلام الموجه للافهام وان كان
ذلك هو المراد في التحديد ونفسه لا يدفع الخطاب في الحد بالمعنى اللغوي اعني التوجيه لا يدفع عنه ضيما
اذ الحكم ما دل عليه الكلام الموجه لا نفس التوجيه وقوله لا حاجة في التعريف الى نقله الى هذا المعنى
بمعنى الاصطلاحي بل يمكن ان يراد به معناه الاصلي ويقال ان الحكم الشرعي هو توجيه الكلام النفسي نحو المكلف
خطاء فان المعنى الاصلي انما هو توجيه الكلام اللفظي لا النفسي وكذلك انكار النقل بعد نقل الامدي
كالامدي وغيره لذلك وقولهم انه قد نقل في الاصطلاح الى الكلام الموجه واشتهار ذلك فيهم وشيوعه
من الاطلاق واعتراضه بذلك في غير الحد على انه قد يبنى بناء على ما يذهب اليه الاشعري في الكلام
النفسي من انه نوع من الصفات كالعلم والقدرة لا ينقسم ولا يكاد يتجزى اصلا واسا على ما صار اليه
الاشاعرة من انه معنى الخطاب اللفظي ففي الخبر هو الاثبات والنفي او العلم به وفي الانشاء كالامر والنهي
وليس هناك الا العلم الازلي بانه ينبغي فيما بعد ويوجب ويحرم اذ ليس هناك حكم يكون في النفس
لان المعنى كالايجاب والتحريم يحصل بصدور اللفظ اترى ان العلم بالايجاب والتحريم هو الحكم هل هذا
الا خبط وكان صاحب التعريف لما كان الحكم عند كثير من الاشاعرة شرعيا ليس الا تسامح في التعبير على
ما هو طريقة القدماء فقال الحكم خطاب الشرع اي ما دل عليه اي انما يعرف الحكم بخطابه ولا يريد بالخطاب
الا اللفظ هنا الموجه للافهام كما قالوا وح فيصح الكلام في هذا المقام الى ما قلناه اولا من ان المراد
بالاحكام ليست لنا مدار الا معلول الخطابات سواها **قوله** الثاني اللفظ في الكلام على
الحقيقة والمجاز يقع في لفظهما والانقسام اليهما وفي معناهما اما الاول فلا كلام ان الحقيقة حقيقة
عرفية في المعنى الاصطلاحي وقد اشتهر انها من حق الشيء اذا ثبت وانها ان كانت بمعنى فاعل فالتاء
للتانيث وان كانت بمعنى المفعول فللنقل من الوصفية الى الاسمية لاستواء التذكير والتانيث فيه
فان ارادوا بيان مجرد المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي وان هذا اللفظ كان في اللغة ثم نقل
الى المعنى الاصطلاحي توجه ان لفظ الحقيقة لم يستعمل في اللغة بمعنى ثابتة ولا مثبتة وانما المستعمل بهذا
المعنى حق وان ارادوا بيان ماخذ البنية وانها اشتقت من حق بمعنى ثبت ووضعت في الاصطلاح للمعنى
المخصوص حتى يكون مرتجلا غير منقول توجه ان لها في اللغة معان متعددة فضلا عن معنى يقال هو حقيق بكذا
وهي حقيقة وحقيقة الامر واقعه وحقيقة الرجل ما يحق الدفاع عنه والمناسبة في الكل ثابتة خصوصا
الثاني فليكن النقل من احدها وقد يقال انما اختاروا دعوى اشتقاقه من حق بمعنى ثبت على ما ذكرنا لانه
انسب لانهم جعلوه من صفات اللفظ والحقيقة واللفظ الحقيقي منه ثابت على ما وضع له وهذا خلاف



الواقعة فانه من صفات المعاني والحال في الاخرين ظاهر والمجاز في الاصل مصدر ميمي ولكن من جاز
الموضع او الارض اذا دخلها وسار فيها لا من المجاوزة واسم مكان منه ايضا وفي المجمع يقال جعلت كذا مجازا
الى حاجتي اي طريقا موصلا اليها فلا يبعد ان يكون النقل الى المعنى الاصطلاحي منه وكيف كان فهو في المعنى
الاصطلاحي حقيقة عرفية واما الثاني فالحق ثبوتها بالواسطة وقد اشتهر تمثيلها بالالفاظ بعد الوضع
قبل الاستعمال وذلك لاختصاص الاستعمال بمفهومي الحقيقة والمجاز وكان من نفاها نظر الى ان الكلام
في الالفاظ المستعملة استعمالا صحيحا فانه هو الذي تدور عليه ثمرة التقسيم وتجري عليه الاحكام لان
التقسيم انما هو للفظ ولا يصح بالاستعمال فان اللفظ هو الصوت المشتمل على بعض الحروف الهجائية
واما ما في الذهن فليس الا صورة اللفظ لانا نقول ليس اللفظ الا ما كان يلفظ به ولو اختص الصدق بحال
النطق للزم خروج الكتابة والسنة ونحوهما من الكلام من شعر او خطبة او غير ذلك عن كونه لفظا ما لم
ينطق وهذا خطاء لا يلتزم به احد وربما مثلت ايضا بالاعلام وبا وايلا السودان قلنا انها للاشارة الى
ان تاليف هذا المعجز العظيم الذي اعجز مصاقع الخطباء وافرس فاق البلغاء من هذه الحروف التي
تلوكونها بين حنكيكم وربما عد منها نحو ومكروا ومكر الله وجزاء سيئة سيئة مثلها لعدم العلاقة مع ظهور
المشاكلة المعنوية وقد يعد منها اللفظ اذا اريد به نفسه لانتفاء الوضع والتاويل وقد عرى الشيخ الرضي
والمحقق التفتازاني انه موضوع لنفسه وضع الاعلام المنقلبة لمكان الاشتهار يبطله انا انا اطلق فانا
يبنا في معناه دون لفظه ولو كان كما زعما لاختص هذا الاستعمال بما اشتهر فيهم مع ان الناس فيه شرع
بقول العامي الصرف العقار مثلا ثم يأتي بالمهملات كديز ثلاثي وهي لا تستعمل الا نادرا والحق ان
ليس هناك وضع ولا علقة ولا استعمال فيه اصلا وانما هو لفظ مفردا او مركبا مهملا او مستعملا يتعلق بمحضر
في ذهن السامع ثم يحكم عليه بشيء من لوازمه وهو بهذا المعنى لا استعمال له فيصف بحقيقة ولا فصليه ولا
لا حرفية ولا افراد ولا تركيب ولا حقيقة ولا مجاز لا حد المعنيين ذلك كله مما تفصل في الكتاب واما
الثالث فهل لتشاغل احد الكلمة جنسا في تعريفهما الافراد ما المراد المركب بالذكر واما الحقائق المركبة فالغرض من
ذكر الحقيقة انما هو بيان المجاز فلا حاجة الى تنزيل الكلمة على اللغوية واما الاصوليون فلما لم يتعلق لهم غرض با
فراد المجازات المركبة اخذوا اللفظ جنسا لادخالها ثم المعروف خصوصا في الاوائل الاقتصار على مراعاة
الاستعمال فيما وضع له او في غير ما وضع له فورد على طرده الاول وعكس الثاني مثل الصلوة اذا استعملها
المتشرع في الدعاء فزاد المتاخرون في اصطلاح به التخاطب فاورد مثل العين في الدينار لعلاقة فانه مجاز
مع انه فيما وضع له لانه بعض معانيه فاجيب باعتبار الحيثية التعليلية فتوجه ان اعتبارها يغني عن الاول

والاول

المجاز

ولذا اقتصر المصنف على المذكور **قوله** ولا فمجاز هذا يحمل الواسطة بل المهمل والغلط
لصدقها السالبة بانتفاء الموضوع وقد يجاب بان الكلام في المستعمل استعمالا صحيحا متعارفا او ان الغرض
تمييز ما يقع في الخطابات من الحقائق والمجازات لاجراء ما هل القواعد الاصولية كحمل اللفظ على الحقيقة
وتقديم المجاز على الاشتراك وذلك حاصل بهذا القدر وليس الغرض تعريفهما ليعتبر الاطراد والا
نعكاس والفرق بين هذا وما قبله انه على الاول تعريف لكن المعرف هو الحقيقة من قسمي اللفظ المستعمل
استعمالا صحيحا متعارفا وهذا بخلاف الثاني فانه يقول فيما نظر الى هذه الخطابات الشرعية فما كان
من الفاظها مستعملا فيما وضع له فهو حقيقة وما لم يكن كذلك فهو مجاز ولا تعريف فلا اسناد الشرف اذا
لوحظ رجوع النفي الى المقيد جاء دل على ان المجاز ما استعمل في غير ما وضع له لخروج الواسطة المستعملة لا
في معنى مع ان المتبادر من اطلاق الاستعمال انما هو الاستعمال في المعنى وقيد الحيثية تعتبر
هاهنا كما قلنا توجها النفي اليه يخرج كلما استعمل في غير ما وضع له وهو جميع نوع المجاز عدا ما استعمل
منه فيما وضع له للعلاقة كالعين في الدينار للعلاقة وان لم يعتبر ورد السؤال الا ان لا دلالة على ان ما عدا
رجوع النفي الى المقيد ولانه على ثبوت المطلق مبنية على تفاهم اهل العرف دون اصل اللغة ولذلك
اشتهر ان رفع الايجاب الكلي لا يستلزم رفع الايجاب الجزئي لاحتمال ارادة السلب عن كل واحد كما
في قوله تدعي على ذنبا كله لم اصنع دون المجموع كما في قولهم ما كل بيضاء شحمة ولا كل سوداء تمرة
واهل العرف لا يفهمون من نحو ان جائك رجل شيئا خاصا مستفيضا بفلان فاعترف ولا
نحده بما تقدم الا اطلاق الاخذ فيما عدا ذلك ولا خصوصه مما خلا عن القيد الاخير بحسب ميزان
من الناس من انكر هذه القاعدة وقال ان النفي قد يتوجه الى المقيد من غير تعرض لنفي القيد واثباته
كما في قوله تعالى ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون وقد يتوجه اليهما معا كما في قوله تعالى ولا شفيع يطاع
وقوله تعالى ولا تشتروا بايات الله ثمنا قليلا والمدار على القرائن وانما نوه بشانها الشيخ قدس الله
الاعجاز وامر بالمحافظة عليها والحق ان المتبادر فيما عدا هذه الصورة عند الاطلاق ذلك الا ان تقوم
قرينة على خلافه نعم ينبغي ان يفرق بين ورود النفي على القيد كما في لم اضربه تاديبا بل اهانة وورود
القيد على النفي كما في لم اضربه اكراما لابيه والوجه تعريف المجاز بانه اللفظ المستعمل لعلاقة وانما زاد
اهل البيان من التقييد بمصاحبة القرينة فلاخراج الكناية فان اللفظ فيها على المشهور وان كان مستعملا
في غير ما وضع له لكن ليس معه قرينة مانعة من ارادة الحقيقة حتى يجوز ارادتها الا ان يقطع بانتفائها
كما في طويل النجاد للقصير فاما اهل الاصول فهذه الزيادة لدوران الاحكام الشرعية على الارادة فان

علم ان المتكلم اذا اراد غير المعنى الحقيقي لم يبق دعوى التشبيه شيئ فجعلوا كلما استعمل في غير ما وضع له مجازا
سواء كان معه قرينة ما تعدا ام لا خلاف اهل البيان فان غرضهم من التقسيم بيان الطرق المختلفة و
تفصيلها ليتبع على منوالها والكناية طريق متمايز وتفاصيل جمة ثم الحق انه لا يشترط نقل
الآحاد في المجاز خلافا لمن زعم ذلك حتى منع ان يتجوز بلفظ عن معنى لم ينقل التجوز به عنه فانا نجد
الناس على اختلاف طبقاتهم يتجوزون انحاء المجازات من غير توقف على حكاية ولا نكير من احد مع كثرة
ما فيهم من الخطباء المصقعين والشعراء المفلقين والعلماء الراسخين وائمة الادب المبرزين كابي
تمام والبحتري وابن الرومي والمتنبي واضراب هؤلاء حتى جاءوا من المجازات والاستعارات و
الكنايات والتمثيلات بما لم يجر للاعراب في خلد ولم يخطر لهم ببال في النساء والغلمان والمجالس
والماكل والمشارب والملابس والمنادمات والعلوم والمناظرات واحوال الملوك وارباب الدول
والدور والقصور وغير ذلك ولو ذهبت تحبس نفسك على ما يعرفه اعلم البادية اذا الضاق عليك
العطن ولعقدت امثال هؤلاء الفرسان عن الجري في هذا الميدان واني للاعراب برمان النهود
وتفاح الخدود وعقارب الاصداغ ولامات العذار ودنانير الوجوه وكاسورة نهاكسرى وفي
جانبها مهى تدريها بالقسي الفوارس فللراح ما زرت عليه جيوبها وللماء ما دارت عليه القلانس
ومتى كانوا يشبهون قوس السماء باذيال الغادة الحسناء اقبلت في غلائل مطبقة والبعض اقصر
من بعض ام متى يشبهوا الشمع بوابل النار في اطراف كبريت وشقائق النعمان بالاعلام
الياقوتية منشورة على الرماح من الزبرجد بل والشمس بالمرآة في كف الاشل ولا ترى ابن المعتز
كيف يقول ذهبنا الى الخمار والنجم غائر غلالة ليل طرزت بصباح فاستنطقوا العلاة وهو ثوب
رقيق يلبس تحت الثياب والودع لتقبيل الجد ثم قال فظلت تديرها الكاس ايدي جاذر عتاق دنانير
الوجوه ملاح وهل يعرفون الاناقة وكورا [illegible] عافية واطلالا وثوبا كالحية وفصانيات
ملويات وانيابا الغول وسهام المنية ولو كان كما زعموا لدونت المجازات كما دونت الحقائق
ولم يكن للنظر في العلاقة معنى كما لا يحتاج في الحقيقة الى النظر في المناسبة بين اللفظ والمعنى هل
كان الا تصحيح المعنى بلى اللهم لنا في التجوز بعد هذا كله نحو افلا نتجوز بما يرفضه الناس ويرفضوه
وان تحققت العلاقة بما لا بسم عن الابن والام عن الولد والزوج عن الزوجة والشبكة عن الصيد
والدار عن اهلها والارض عما فيها والثياب عن لابسها والعكس في ذلك كله بل الاسد عن حمى غير
انسان او عن الابخر منه وبالجلوس عن غير من فيه من بساط ونحوه وباللسان عن غير الذكر وناطقه

القوم كالغم وبالدم عن غير الدية او ما شابهه في اللون كالسيف للاذية ومرارة للسبتية والجبين والوليد
والطفل والغلام واليافع والصبي والشاب والكهل عن الشيخ باعتبار ما كان الى غير ذلك مما لا يحصيه
وبذلك يبطل تعلق القوم بمنع المثل وقولهم لو لم يشترط النقل لصح التجوز في هذا ونحوه فانا لا نطلق
الجواز بل نشترط فيه ولكن غير النقل وهو عدم العلم بالرفض والعرف بيننا وبينهم ح انا نجوز ما لم نعلم
رفض العرب له وهم يرفضون ما لم يعلموا تجوز العرب به وبالجملة فالاصل عندنا صحة التجوز وعندهم
الامتناع وربما تعلق مشترطوا النقل بان ما لم ينقل من المجاز خارج عن اللغة وذلك لان اللغة مخصوصة
في الحقائق والمجازات اللغوية وغير المنقول ليس من الاول قطعا ولا من الثاني لان المجاز اللغوي ما كان
المتجوز فيه صاحب اللغة واهلها كما ان المجاز الشرعي ما كان المتجوز فيه اهل الشرع والعربية اهل العرف
واذا لم يكن منها لم يكن عربيا فكيف يجوز وضعه في الكتاب المجيد واستخبر بان ما جاء على القانون
الصحيح للاستعمال ليس بخارج انما يخرج عن اللغة ما استعمل فيها بدونه كان يستعمل في غير ما وضع له
من دون علاقة ولا قرينة بل التحقيق ان هذا ايضا ليس بخارج وانما هو خطاء فيها انما الخارج ما كان بغير
تلك الالفاظ او على غير تلك الاساليب وبعدها الى الافعال والاسماء والاجناس فوضع لغيرها فصغت له
لو كان كما زعموا لذهبت عليهم قواعد الصرف آخر الدهر ولا هملوا ما لم يرد بعينه عن العرب وان جرى عليها مع
انها انما ضبطت لمثل بل الخطب فيما نحن فيه اهون اذ الموضوعات اللفظ قد سمع بعينه لكن لم يعبر هل
استعمل في هذا المقام لا وانت هناك تصوغ ما لم يسمع وكذا الكلام في ساير القواعد العربية فانا
لا نقتصر فيها على خصوص ما سمع بل اقصى امرنا ان نجري فيها على القانون ثم ما يجري منهم في الدفاع
عن الكتاب المجيد وقد اشتمل على ما لم ينقل كالتجوز بالرحمة عن الجنة وكم فيه من تجوز بعموم عن خصوص
ومطلق عن مقيد فان قلت لو لم نشترط النقل في المجاز لم يجز عادة اهل العربية واللغة بنقل معاني
الحروف وما في معناها من الاسماء والظروف وصيغة الامر ونحو ذلك ومعلوم ان معانيها الثابت حقايق
انما الحقيقة في كل كلمة واحد واثنان او ثلاثة والباقي مجاز قلت نقلهم لمعانيها وضبطهم لها وتراجمهم في
ذلك اما لبيان معاني الحقيقة واثبات الاشتراك ويؤيد هذا ان اهل اللغة انما يذكرون حقايق الالفاظ
واما لبيان استعمالها فيما يذكرونه من المعاني المجازية ليس بمحصور عند العرب لما عرفت من الحجر حتى لا
يصح التخصيص لو نزلت عليه آية وربما يزعمونه القرائن وان خفيت ان يمنع حصر ذلك بدعوى انه مما
حصرته العرب ولم تبح التجوز عن مثله ويؤيد هذا استشهادهم في اثبات المعاني بالآيات والابيات
ولما راى بعض مشايخنا المعاصرين استمرار طريقة القوم على نقل المعاني وضبطها وهو ما يختار عدم اشتراط

النقل ذهب الى التفصيل فحكم في هذه بالاشتراط لجريان العادة فيها بالنقل ولا وجه له الا ذلك وفيما
عداها بعدمه وقد عرفت الوجه فان قلت اترك تخيير في من والى مثلا او في صيغة الامر او في غيرها
من الكلمات المذكورة ان يتجوز بها عن كل ما يناسب معناها الا ما كان مرفوضا لديهم ولا تخيير في هذه
كلا بل تسلك فيها سبيل غيرها لكن قد يقال ان هذه الكلمات لما عظم اهتمام ائمة اللغة والعربية
بشأنها لكثرة دورانها في كلامهم استقصوا تنقيبهم عن معانيها ووجوه استعمالاتها في اللغة والعرف
حتى دونت لها الكتب وحتى ضرب لها اهل الاصول بابا وجعلوه في المبادي لم يبعد ان يدعى ان هذه
المعاني المانوسة فيهم وما عداها مرفوض وليس هذا قولا بالتفصيل بل جريا على القانون ولعل شيخنا
انما اراد هذا واما نوع العلاقة فقد اشتهر لزوم النقل فيه لكن التحقيق ان ذلك ايضا ليس ضربة لازب
انما المدار في البابين على كونه غير مرفوض ولا ملغى ومن ثم ترى المتأخرين لا زالوا يزيدون فيها حتى بلغوا
بها الى سبع وعشرين والظاهر ان ذلك لم يكن لظفرهم بما لم يظفر به الاولون من الشواهد بل لحظوا
ذلك مع العلم بان العرب لا تلغي مثله وكثيرا ما يشتبه هذا في البابين فمن الاول قولهم في نحو له علي عشرة
الا تسعة ان عشرة مستعملة في الباقي مجازا لعلاقة الكل والجزء وقد تتبعنا منهم المنع في الاعداد فلا
يطلقون عددا على ما دونه الا مسامحة لعدم اعتداد الناقص كما يتسمحون مثل ذلك في الموزون ونحوه
من المقدر كالايام والليالي والآجال المضروبة ونحوها اما بدون ذلك فلا يطلقون مائة على خمسين
ولا منا على رطل وانما اجازوا ذلك في المركبات الخارجية كالاصابع في الانامل واما المثال فانما لهج
به السنة الاصوليين لاشتهاره على السنة الفقهاء وهو لا يدل على جريه على قانون اللغة لان الافراد
يدور على الاعراب عما في الضمير سواء كان جاريا على القانون ام لا وبالجملة فهذا ونحوه انما يجيء عداد
المزلات ومن هذا القبيل ما اجازه قوم من اطلاق العام على فرد من افراده كان تقول اكلت كل رمانة
في البستان وانما اكلت واحدة فيها الوقف بناء على ان العلاقة في ذلك علاقة الكل والجزء فانا نقول لئن
سلمنا انها من علاقة الكل والجزء قلنا مثل هذا مما يرفضه الناس وينفرون منه ومن التهافت من الناس
من عد في العلائق علاقة العموم والخصوص فتوهم بعضهم ان المراد بالعموم والخصوص الاصوليين وجعلها هي
العلاقة في العام المخصوص بناء على مذهب الاكثرين من انه مجاز في الباقي والتحقيق ان من عدها انما يريد
المنطقي اي كون المعنى الحقيقي كليا والمجازي جزئيا واي دخل لكون احد الامرين عبارة عن كل فرد والاخر عن
بعض الافراد في تقريب احدهما من الآخر ليصح اطلاق اسم كل منهما على الآخر وهذا بخلاف الكلية والجزئية
نعم قد يقال زيد العالم ويراد كل عالم لاحاطته بانواع علومهم مثلا لكنه ليس من استعمال العام في الخاص بل

تحقيق

لفظ العام

لفظ العام مستعمل في عمومه غايته ما هنالك انه ادعى ان هذا الشخص انه الكل ومن هنا جاءت المبالغة لكان
التجوز في امر آخر وكثيرا ما يقال ذلك على ارادة الطبيعة وانحصارها فيه ومن هذا الباب ايضا ان المعتبر
كما الاكثرين في علاقة الكل والجزء هو الاطلاق ونحو ما ذكره بعض الفضلاء من انه يشترط في صحة استعمال
الكل في الجزء كون المقصود من الجزء ان يكون جزء لذلك الكل كالانامل للاصابع مع عروض الهيئة
الاجتماعية دون الاجزاء المنفصلة بعضها عن بعض فان قلنا الظاهر ان الامر في ذلك لا يبلغ الى هذا الحد
فانا نجدهم يطلقون اسم الكل على الجزء مع ذهاب الهيئة الاجتماعية كما تقول لاوراق من الكتاب هذا
ذلك الكتاب ولقطعة من عباءة او بردا وعمامة او بساط ونحو ذلك هذا ذلك العباءة والعمامة
ذلك البرد والبساط وتقول لسقف البيت رفع دعائم بقيت منه بل احجار رسوم هذا ذلك
البيت الى غير ذلك ثم الظاهر ان الشرط الاول ما خوذ مثل اليس هذا من المجاز في شيء بل هو حقيقة فانك لم
ترد باطلاقه الا تمام معناه واقصى ما هنالك انك اخبرت عن هذا البعض بانه ذلك التام على الحقيقة اي في
نفسه وكذلك ظاهرهم في علاقة ما كان وعلاقة الاول الاطلاق والوجه اشتراط قرب العهد في الاولى
والمشارفة في الثانية بل كون الفعل هو السبب كالعصير خمرا فلا يسوغ شرب الخمر الا على التشبيه وكل لفظ
اشتهر في التجوز به عن معنى رفض ما سواه من المعاني المجازية وهذا كما اشتهر التجوز بجمود العين عن بخلها
بالدموع حيث يراد البكاء فلا يجوز التجوز به عن السرور اما ابتداء او باستعماله اولا في مطلق الخلو ثم يكنى به
عن السرور كما قال وتسكب عيناي الدموع لتجمدا ومن ثم عابوا عليه ذلك وكان السر في ذلك ان اشتهار
التجوز في معنى يمنع من الانتقال عن الحقيقة الى غيره وان نصب عليه القرينة ثم لكل من الحقيقة والمجاز علامات
عليها يعرف الفرق بينهما في الحقائق العرفية العامة فان العقد بها انما يجري حيث يكون للعلم بالوضع
طريق سواها كما في الحقائق فللحقيقة التبادر وعدم صحة السلب والاطراد وللمجاز نقائضها اما
التبادر فهو فهم المعنى من اللفظ مع قطع النظر عن القرينة بتجرده عنها ام لا وذلك لان فهم المعنى من اللفظ
اما ان يكون للمناسبة الذاتية او للقرينة او لاختصاصه به وتعينه له ولما بطل الاول كما سيأتي وفرض عدم
الثاني تعين الثالث واعترض بان فهم المعنى من اللفظ في الدلالة الوضعية موقوف على العلم بالوضع ومعنى
معرفة كون اللفظ حقيقة موقوف على كونه مستعملا فيما وضع له فلو توقف العلم بكونه حقيقة على فهم المعنى
لزم الدور وبان المشترك حقيقة في كلا معنييه ولا تبادر لشيء منهما وبان المجاز المشهور كالراجح
ما يتبادر من اللفظ تبعا لتمام المعنى متبادر ومن ثم احتاج حمله على الحقيقة الى القرينة فقد انتقضت
هذه العلامة طردا وعكسا على ان جزء المعنى ولازمه مما يتبادر من اللفظ تبعا لتمام المعنى وليس بحقيقة

وايضا فالمشترك اذا استعمل في بعض معانيه لمناسبة الآخر مجاز مع تحقق التبادر واجيب عن الاول بان فهم
المعنى انما يتوقف على العلم بالوضع اذا كان الوضع بالتعيين ولما اشتهر بعد ما اذا كان بالاشتهار والغلبة
او بالتعيين لكنه اشتهر فسبب الفهم ح انما هو الاشتهار لمكان الوضع فكان النقض انما هو بصورة مادة لا يجري
في الحقائق العرفية العامة وهي ما اذا كان الوضع بالتعيين والاستعمال قبل الاشتهار والغلبة نعم يتوقف الفهم على
تحقق نفس الوضع باي طريق كان ولا دور لتوقف العلم بالوضع على الفهم وتوقف الفهم على نفس الوضع وتسمية الدلالة
وضعية انما كانت باعتبار هذا التوقف لا باعتبار العلم بالوضع كما ظن وعن الثاني بان كلا التعيين في المشترك دليلا
وانما يقع الشك في الارادة وعن الثالث بان المجاز المشهور كغيره من المجازات لا يتبادر الى المعنى المجازي الا بعد
ملاحظة القرينة غاية ما هنا ان القرينة في المجاز المشهور هي الشهرة ولما كانت هذه القرينة ملازمة احتيج في حمله على
الحقيقة الى القرينة وتوضيحه ان المجاز المشهور اذا اطلق مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة فلا ريب انه لا يتبادر الا
منه عند الاطلاق وقطع النظر عن ملاحظة الشهرة الا المعنى المجازي فانه ح يكون حقيقة قطعا والحقيقة مجاز
على ان من الناس من انكر ثبوت المجاز المتبادر بقرينة الشهرة محتجا بان الاشتهار ان بلغ حدا يتبادر معه المعنى
كان حقيقة والا لم يؤثر في وجوب الحمل عليه وهو الذي يختاره الاستاد الشريف قال ووجود شهرة يفهم بها المعنى
مع الالتفات والملاحظة لا يرونها بمجرد فرض لا تحقيقه فلعل من نظر وجد في ايدي الناس من هذا كثيرا يبتنى
الاستعمال فيهم على ضرب من المجاز ثم اشتهر وقبل ان يصل الى حد الحقيقة ويتبادر مع قطع النظر عن ملاحظة
الشهرة يكون بحيث اذا اطلق اول ما يتبادر المعنى الحقيقي ثم يلتفت الى ان هذا اللفظ قد اشتهر في الناس
استعماله في ذلك المعنى مجازا فيصار اليه بقرينة الاشتهار ثم لا يصرف الى الحقيقة الا بصارف وفهم الجزء و
اللازم انما هو بواسطة فهم المعنى فلا يتبادر لما عرفت من ان التبادر فهم المعنى من اللفظ بلا واسطة والمعنى
المجازي في المشترك انما هو المناسب بقيد المناسبة كالذبابة المناسبة للشمس وهو غير متبادر وانما المتبادر
المطلق وهو حقيقي واما صحة السلب فانما يكون دليل المجاز اذا كان على وجه الحقيقة واما اذا كان على
وجه المجاز يجري في الحقيقة كما تقول لمن يسيء الادب ما انت بانسان فانما كان دليلا على المجاز لان
حقيقة الشيء لا تسلب عنه حقيقة فاذا صح السلب حقيقة علم ان المسلوب ليس بحقيقة واما عدم
الصحة فاذا كان علامة على الحقيقة لانه لو كان مجازا لصح السلب حقيقة فلما لم يصح علم انه حقيقة وذلك
كالحمار يطلق على البليد ويصح سلبه حقيقة فيكون مجازا وكالانسان يطلق عليه ولا يصح سلبه على وجه الحقيقة
فيكون حقيقة واعترض على هذا ايضا بان عدم صحة السلب انما يعلم اذا علم ان اللفظ حقيقة في المعنى فكيف
يجعل علامة على كونه حقيقة وهل هذا الا دور وبعبارة اخرى انا نريد بما يصح سلبه او لا يصح المعاني

حقيقة كانت

حقيقية كالانسان او مجازية فلا ريب في فساد الحكم بالصحة وعدمها اذ لا ريب في صحة قولك مشيرا الى اسد زيد الاسد
لا هذا او الى حمار عمرو الحمار لا هذا ولذا اريد به المعنى الحقيقي خاصة جاء الدور وبان اللفظ المستعمل في الجزء او اللازم
المحمول كالانسان في الناطق والكاتب لا يصح فيه السلب مع انه مجاز وذلك لان التجوز عن احدهما انما يقع بحسب
بحسب المفهوم دون ما صدق فان ما صدق عليه الناطق والكاتب ليس بجزء للانسان ولا لازم له انما الجزء مفهوم
الاول واللازم مفهوم الثاني واجيب عن الاول بان المراد بعدم صحة السلب وصحته انه لا يصح السلب عرفا على
الاطلاق كان يقال في البليد انه ليس بانسان من دون نصب قرينة على ارادة المجاز او يصح كما كان يقال
فيه انه ليس بحمار مجردا عما يدل على التاول وهذا القدر لا يتوقف على العلم بالوضع او بعدمه فانا اذا وجدنا
اهل العرف يمنعون من سلب حسن من شخص على الاطلاق ولا يجوزونه علمنا انه حقيقة فيما بينا وله
ان لم نعلم بوضعه له ولا يصح سلبه عنه من دون قرينة وكذا اذا وجدناهم يجيزون سلبه عنه ويصححونه من دون
قرينة نعلم انه غير موضوع لما بينا وله والا لما صح سلبه عنه على الاطلاق وعن الثاني بان السلب الماخوذ في
العلامة بحسب الحمل بحيث يكون الحمل الذي يستلزمه التجوز من الحمل المتعارف كما في رايت اسدا في الحمام وكلمت
اليوم حمارا فان التجوز بالاسد عن الشجاع وبالحمار عن البليد يستتبع الحكم على الشجاع بانه اسد وعلى البليد
بانه حمار وهو حمل متعارف يراد بالموضوع فيه ما صدق وبالمحمول المفهوم اي انه يصح فيه ويصدق عليه فالسلب
يكون على نمطه فاذا قلت ليس زيد باسد ولا البليد بحمار فانما نريد ان ما صدق عليه هذا الاسم غير مصحح
في هذا المفهوم اقتضى ما هنالك ان الحمل الايجابي الذي يستلزمه المجاز كان على سبيل التجوز والحمل السلبي على الحقيقة
لكنهما معا من الحمل المتعارف وان كان من قبيل حمل هو هو المسمى بحمل المواطاة كما في المثالين المذكورين
اعني التجوز بالانسان عن جزئه ولازمه فالحمل فيه ينبغي ان يكون كذلك ايضا ولا ريب انه يصح لك ان تقول ليس
الناطق هو الانسان ولا الكاتب هو الانسان على معنى ان مفهومهما ليس عين مفهومه وان لم يصح السلب فيهما بالـ
حمل المتعارف لا تقول ليس الناطق والكاتب بانسان على معنى انه لا يصدق عليهما وبالجملة فسلب كل بحسبه
هذا اقصى ما يمكن ان يقال في هذا المقام ويرد على هذا فقد يقال اذا استعمل اسم الجنس مجازا في النوع او احدهما
في الصنف او احدها في الفرد وقصد في ذلك كله الخصوصية فلا ريب في المجازية مع ان الحمل الحاصل من المجاز
المتعارف لا يصح السلب باعتباره لا يصح ليس زيد برجل او انسان وحيوان اذا تجوز باحدها عن زيد ولا
ليس الرجل بانسان وحيوان اذا تجوز باحدهما عنه ولا ليس الانسان بحيوان عند التجوز بالاول من الثاني اللهم
الا ان يدعى ان الحمل الذي يستتبعه المجاز هنا من باب حمل هو هو لان التجوز كانه يجعل ما يتجوز به مرادفا للاسم مما
يتجوز عنه فكانه يقول بقوله رايت اسدا رايت شجاعا وبالجملة هو يدعي انه عينه ونفسه ولا ريب انه حينئذ

يتبع السلب بالحمل المتعارف بصح حمل هو هو كما هو واضح واما الاطراد فهو ان يكون المعنى الذي باعتباره صح
الاستعمال بحيث كلما ثبت صح الاستعمال وذلك كالضارب صح استعماله في زيد مثلا لتحقق معناه فيه
لوقوع الضرب منه وهو بحيث كلما ثبت لانسان صح اطلاق الضارب عليه وكذا الرجل مثلا صح استعماله
في زيد مثلا لتحقق مفهومه فيه وهو بحيث كلما تحقق مفهومه صح اطلاقه وكذا سائر اسماء الاجناس والجوامد
والمشتقات وهذا بخلاف نحو واسئل القرية فان المصحح لاستعماله علاقة الحلول وليست بحيث كلما تحققت صح
استعمال اسم المحل في الحال الا ترى انه لا يسوغ سل الجدار والبساط بل لا يسوغ حائط القرية واكلت ثريد
وكذلك يطلق اسم البلد على اهله كما قال فليدع ناديه مع شائع اطلاقه على ما فيه منابرا وبساطا ونحو ذلك بل يقول
بشهادة هذا المجلس ولا تقول نقلنا المجلس وكذا سائر علاقات المجاز لثبوت الجزئية كل منهما الست تعلم ان المصحح
لاستعمال الاسد في الرجل الشجاع علاقة المشابهة ومعلوم انه لا يصح استعمال كل مماثل في مماثله
بل لا الاسد على الاخر ولا على الجري من غير الانسان وكذلك صح اطلاق اسم النبات على الغيث والغيث
على النبات لعلاقة السببية والمسببية ومعلوم انه لا يصح اطلاق اسم كل سبب على مسببه
وبالعكس فلا يصح اطلاق الاب على الابن وبالعكس بل لا يطلق النبات على ماء النهر ولا
الغيث على ما نبت على تل ولم كاما ديها الارض بل يقولون رعينا الغيث
وامطرنا السماء نباتا
ولا يقولون جزرنا الغيث وشربنا النبات وقد سموا الربيئة عينا والانامل اصابع لمكان الكلية والجزئية وما
كانوا يجيزون اطلاق كل اسم كل جزء على كله وبالعكس بل لا يطلقون اسم العين على الحارس فانهم قد اخذوا
فيها المراعاة من حيث لا يشعر المراعي له هكذا فقد كان الاطراد علامة مطردة منعكسة فان قلت علائق المجاز
وان وجد فيها غير المطرد وكان اكثرها كذلك لكن فيها ما هو مطرد وذلك كتسمية الشيء باسم ما كان عليه او كان
قريب العهد او ما يؤل اليه فاكان شارفا كتسمية البالغين يتامى بخلاف الكهول والمشايخ والعصير خمرا بخلاف
الصبيان فلا يدعون رجالا او مشايخ وان آلوا الى ذلك قلت اطرادهما ثم اما الاولى فانك لا تقول شربت من
العنب مشيرا الى عصير حديث عهد بعصر ولا اكلت من الماء مشيرا الى ثلج حديث عهد بجمود ولا تقول للتمر بسرا
ولا للخبز عجينا الا على التشبيه ولا للعجين طحينا ولا للطحين برا واما الثانية فانه وان شاع مثل اعصر خمرا وهذا
ثوب فلان او كتابه او خاتمه وباب داره مشيرا الى غزل وصنعته امامك لينسجه او قرطاس يقطعها لتكتبها
او سبيكة تصوغها او اخشاب تنجرها الى غير ذلك مما لا يحصى لكنه لا يصح شربت من الخمر الا على التشبيه ولا
جلست على الثوب وصنعت الكتاب او الخاتم او الباب ويكفي هذا القدر في نقض طرد هذه العلامة

فان قلت

فان قلت ليس نسبة الاسد الى افراد معناه المجازي اعني الرجل الشجاع الا كنسبته الى افراد معناه الحقيقي اعني السبع
المعروف وكما كان صحة اطلاقه على كل سبع اطرادا كذلك فليكن صحة استعماله في كل شجاع من الرجال اطرادا
وهل الاطراد الا صحة الاستعمال في كل مماثل المعنى المستعمل فيه وكذا كل مجاز كالعين في كل ربيئة والاصبع في كل انملة
واليتيم في كل بالغ وهكذا قلت ان الذين قد جعلوا هذا الاصطلاح وجعلوا الاطراد علامة الحقيقة انما ارادوا به
اطراد المصحح للاستعمال وليس هو في المجاز الا نوع العلاقة وهي غير مطردة كما عرفت فان قلت ان كان عدم الاطراد
في المجاز مطردا فالاطراد في الحقيقة غير مطرد وذلك انا نرى اسم السخي الموضوع للجواد وهو حقيقة
فيه وهو غير مطرد لعدم صحة اطلاقه على الواجب تعالى مع انه معدن الجود والكرم وكذا الفاضل
فانه حقيقة فيمن ثبت له الفضل ولا يصح اطلاقه عليه تعالى وكذا القارورة فانها انما اطلقت
على الزجاجة للاستقرار فيها ولا تطلق على غيرها من الدنان والكيزان والاواني مع تحقق هذا المعنى
فيها قلنا اما الاولان فهما مطردان ولكن منع الشرع في استعمالها فيه تعالى للتوقيف فاسمائه جل
شانه او نقول ان السخي هو الجواد الذي من شانه ان يبخل والفاضل العالم الذي من شانه ان يجهل
واما الثالث فانما نقل في العرف الى المقر المخصوص لا الى كل مقر ثم لا كلام في ان الحقيقة لا تستلزم
المجاز انما الكلام في ان المجاز هل يستلزم الحقيقة ام لا والاكثرون على الاول ولاستلزام المجاز
الوضع والوضع الاستعمال والا لكان عبثا والعبث لا يصح ان يكون غرضا لان المتجوز لا بد و
ان يعلم بان معنى اللفظ حقيقة هو هذا حتى يستعمله فيما يناسب ذلك المعنى وما كان ليعلم بان
يراد مستعملا فيه لان الاستعمال مع التردد فيه هو طريق معرفة الناس بلغاتهم
لا يعرف احدهم ان هذه الكلمة حقيقة في ذلك المعنى حتى يعدد في الاستعمال حيث يشاهد منهما عند الاطلاق
وان كان العلماء قد يعرفونه بطريق الاستنباط ايضا لكن اهل اللسان لا يعرفون لغتهم الا بما ذكرناه والكلام في
مجازاتهم اللهم الا ان يكون الوضع قانونيا فانه لا يستلزم الاستعمال في خصوص كل جزئي جزئي لانه عبارة عن
قاعدة تعرف من تتبع كثير من الجزئيات مجوزة في جزئي لم يستعمل فيه قط بعد ان ينقل منه الى ما يناسبه كما تقصد
الى فعل من الافعال لم تسمع صفته او مصدره ولك قاعدة في اشتقاقه فتشتق وتستعمل فيما يناسب معناه
وان شئت فلفظ الرحمن موضوع بالوضع الكلي لذات ثبت لها الرحمة لم تستعمل فيه قط فان استعمله فيما
ذلك كان مجازا بلا حقيقة لكن الكلام فيما وجد مستعملا بخصوصه في معنى كهذه الالفاظ التي يذكرها اهل اللغة
في دواوينهم سلمنا انه فيما هو اعم لكنه لا لازم مع التفصيل بين الشخصي والقانوني ولا قائل بالفصل وستأتي الكرة
ما هو التحقيق في وضع المشتقات فان قلت ما لهم لا يجوزون في الاسناد كقامت الحرب على ساق وشابت

الكلام في الوضع

لهذا اللبل مع اشاع الحقيقة فاين دعوى توقف التجوز على العلم بالحقيقة فلكن هذا كما قلت ان حقيقه لا سام معلومة لدى كل احد وما كان لتجوز فيه حتى يعلم انه ما هو كان يعلم ما معنى نسبة القيام الى القائم وسبب الى الله وكذا الحالة كل اسناد وذهب قوم الى عدم الاستلزام محتجين بان الوضع لفائدة لا يستلزم حصولها اذ ليس كل ما يقصد بعمل يترتب عليه والعبث ينتفي بتعلق القصد بالغرض وليس على الفاعل المختار تحقق الغرض وانما عليه ان يتعلق القصد بالغرض على ان في التجوز كفاية ثم اختلف هؤلاء فمنهم من ادعى وقوع ذلك تمسكا بامثلة نادرة كلفظ الرحمن والالفاظ المنسلخة عن الزمان ومنهم من انكر الوقوع وان جاز وما قيل انه منه فالجائز ان يكون حقائق منقولة واستعمال المنقول لا يشترط فيه معرفة المنقول منه بخلاف التجوز كما هو واضح وكيف كان فالمراد المستند انما يعني بالاعم الاغلب لا بالشاذ النادر فاما ما يتمسك به بعضهم من نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل فليس مما نحن فيه انما الكلام فيما هو في المجاز اللغوي وهذا عقلي ثم الوضع المعتبر في كلا الحديث تعيين اللفظ للمعنى ليدل عليه وتعينه له وقد يقوم بنفسه لاخراج المجاز وقد كفانا اخذ التعيين والتعين مؤنة اذ معنى عينه له جعله بازائه ليدل عليه بنفسه وكذلك تعين ما مضى في المجاز ان دل به على المعنى الان ينزل اذ الوضع في انواع العلاقات منزلة التعيين في سائر الجزئيات لكن المساق انما هو التعيين على التفصيل فان الحدود مما يتجوز فيها ولا يرد المشترك لتعينه في كل وضع للدلالة بنفسه وانما احتاج في معرفة المراد الى القرينة والحجة فالقرينة في المجاز في نفس الدلالة وفي المشترك في ارادته فاما ما اشتهر من ان الحروف لا يدل على معنى في نفسه فانما يريدون بيان معناه الملحوظ في نفسه بل للتعرف حال غيره كالمرآة الملحوظ لرعاية ما يقابلها وهو الذي ارادوا بقولهم الحرف ما دل على معنى في غيره فكونه مما يستعمله المعنى الملحوظ مراد قد سدد النظر اليه في نفسه لم يراع شيئا كما تقول زيد في نفسه جليل فالدار في نفسها نفيسها كذا وسنوضح ذلك فيما سيشتبه من المثال في المحاورات باي لفظ ذلك عليه اسما او فعلا او حرفا او تركيبا والجملة فالجاد في العقيد من صفة الدلالة وفيما اشتهر من حصة المعنى لكن لم يجر على قانون اللغة لوجوب ذكر متعلقه كالمثال لبن واشتاع التحدث صديقا في نفسه واشترت دارا في غيرها الان الحفظ الوصف في قوله معنى اي معنى مقصود في نفسه وكيف كان فالتقييد بالثاني مرفوض فلو مع ذكر المتعلق الان يراد بكونه في غيره انه لما وضع للخصوصية او شرطا استعماله فيها وهي انما تعقل بالمشخصات كان معناه في غيره ولا يرد ان التعريف لمن يقول بوضع الحروف للكليات فان هذا الجمع والتاويل على مقالة المتاخرين في وضع الحرف لا يقع ضيما فانه انما يدل على الخصوصيات بالضميمة وجعله في ذلك كالمشترك مما لا ينبغي ان يصغى اليه لتعدد الوضع هناك واتحاده هنا على ان المشترك

موضوع لامور محصورة فاذا اطلق دل عليها بعد العلم بالوضع بخلاف الحرف فان معانيه لا تتناهى فلا يعقل حصول جميعها في الذهن ليدعى دلالته عليها ويحتاج في التعيين الى القرينة بل لا يدل الا بها وكذا الكلام في كل ما وضع بالوضع العام وبالجملة فالحرف ليس اهلا لان يدل بنفسه وكذا الجواب بحمل الدلالة على ما يعم الاجمالية من حيث انه يدل الا انه على الكلي يكون كان قد دل على كل جزئي جزئي اذ المساق من قولنا يدل بنفسه انما هو التفصيلي ثم الحق كما عرفت من ان جميع ما وضع بالوضع العام لموضوع له خاص انما يدل بالضميمة والفرق بينه وبين المجاز ان المجاز لم يعين بازاء المعنى المجازي بخلاف هذا حسبما قامت عليه الادلة وح فالوجه اسقاط هذا القيد من حد الوضع ليدخل هذا القسم والغرض من وضعه الدلالة ولو بالمعونة ثم الوضع ينقسم باعتبار الواضع والموضوع والموضوع له انقسامات فباعتبار الواضع الى لغوي وعرفي وشرعي وذلك لان واضعه للمعنى ان كان هو واضع اللغة بان كان هو الذي عينه بازائه فهو اللغوي وان كان اهل العرف العام او الخاص بان تعين فيهم لذلك المعنى فهو العرفي ثم قد يكون الوضع في العرف الخاص بالتعيين فان كان هو الشارع بان عينه وتعين في زمانه فهو الشرعي وينقسم باعتبار الموضوع الى شخصي ونوعي وذلك ان الواضع قد يعمد الى لفظ بعينه فيضعه كما في الجوامد وقد يعمد الى هيئة افرادية او تركيبية ثابتة مما لا يحصر من الالفاظ فيضعها كما في المشتقات والمركبات كما وضع هيئة فاعل مثلا لذات ثبت لها المبدأ وهيئة زيد قائم للنسبة التامة وغلام زيد للناقصة والاول هو الاول والثاني هو الثاني لكن دخول الثاني في الحد لا يخ من تسامح فان اللفظ حقيقة في المركب من الهيئة والمادة ومن هنا يتجه ان يعرف كل قسم بتعريف على حدة او يراد في التعريف المذكور والهيئة فيقال الوضع تعيين اللفظ او الهيئة وقد يجوز ان يكون الموضوع فيما حدثنا بيانا كل فرد فرد من افراد كل هيئة بواسطة تعقلها بتلك الهيئة على نمط ما سيأتي في المبهمات الا ان الاجمال هناك في جانب الموضوع له وههنا في جانب الموضوع وح فيكون من الاول غير ان الاول كان على التفصيل وهذا على الاجمال فليسم هذا بالوضع الاجمالي ووجه آخر ثالث وهو ان لا تعيين في مثله لاحد للفظ بتمامه ولا للهيئة وانما استفدنا بالاستقراء قواعد وقوانين ايجابا وسلبا كما عرفنا ان كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكل ما كان على فعل فاسم فاعله على فاعل وما كان على افعل فعلى مفعل وان الواجب في المبتدا التعريف وفي الحال على التنكير وفي الموصول والمضاف التقديم وفي الفاعل التاخير الى غير ذلك وانه قد اخذ علينا ان لا نخالف في شيء من ذلك وكذا القواعد التي اصلنا فيما اباح لنا من المجاز وما حظر علينا وهذا هو المراد من الوضع القانوني فان في جميع ذلك ما تقدم من الواضع حجرا وتحديدا وضبطا نطق به لسان حاله سمعه من تتبع كلامه وعرف مرامه لكنه مغاير للاول في الطبيعة

ان الاول جعل مبنى بازاء يبنى ليدل عليه واما الثانى فليس الا التقرير من الواضع والتقدم بالامر والنهى
والعموم لما ارادوا ان يجعلوهما امرا واحدا تكلفوا فى ادخال الثانى فى التعريف ولتبعيتهم وانى فانه ان تم
فى القواعد المتعلقة بالهيئات فما كان ليتم فى القواعد المتعلقة بالمعانى كالتقديم والتاخير والتعريف
والتنكير والحذف والذكر ونحوها فان قلنا الوضع فى المشتقات لا بد وان يكون على احد النحوين الاولين
لكن الواضع قد استعمل الالفاظ مثل الصفات قطعا ولا يكون الا لوضع فاما الهيئة او خصوص كل
لفظ اجمالا قلت وانه قد استعمل انحاء التراكيب الخاصة وعرف انه نكر وقدم واخر وذكر واضمر اترى ان
ذلك يمنع من كونه يجرى فيه على قانون ضبط وبالجملة كلما استعمله هو وغيره او يستعمل فيما بعد مما يتعلق
بالهيئات او المعانى اما ان يكون لقانون ضربه فى الكل ما خذ يجرى عليه او انه وضع كل فرد فرد من
المشتقات والتراكيب بالملاحظة الاجمالية وانه وضع الهيئات وهذا لا يتم فى المعانى كالتعريف
والتنكير والتقديم والتاخير والحذف والذكر ونحو ذلك مما لا هيئة له ولا ريب ان الاول هو الذى عقله
ائمة اللغة باستقرائهم ولذلك لم يبينوا فى كتبهم سواه مع سلامته من التكلف وبالجملة علم اللغة وكتبها
فى بيان القسم الاول اعنى الشخصى وعلوم العربية على كثرتها وكتبها فى الثانى اعنى القانونى اذ ليس فيها
الا قوانين وقواعد فعلم ان هذا هو الحاصل بالتتبع ومن هنا تعرف ان التعريف المذكور وما فى معناه
انما هو للشخصى واما القانونى فهو ضبط القانون وتقريبه وجعله كما ان الحكم الوضعى عبارة عن الجعل
والتقرير واما باعتبار الموضوع له والمعنى المقصود عند الوضع المسمى فى اصطلاحهم الوضع عنوانا
بحسب القسمة العقلية فينقسم الى اربعة اقسام وضع خاص لموضوع خاص وعام لعام وعام لخاص
وخاص لعام وذلك لان المعنى المقصود عند الوضع اما ان يكون خاصا او عاما واياما كان فاما ان يعنى
اللفظ بازائه حتى يتحد العنوان والموضوع له او بازاء معنى آخر معقول بواسطته اخص منه او اعم ويسمى
الوضع عاما وخاصا باعتبار عموم العنوان وخصوصه فالاولان ظاهران كالاعلام واسماء الاجناس
واما الثالث فقد اتفقت كلمتهم على امتناعه فان قلت اولست قد تعثر على حيوان لا تعرف له اسما فتتوصل
بمشاهدة ذلك الجزئى الى تعقل نوعه فاذا وضعت لذلك النوع اسما كان الوضع خاصا والموضوع له عاما
لان ما جعل وسيلة وآلة لتعقل النوع امر خاص وما وضع له الاسم انما هو النوع كالمفروض قلت انت تعلم انك
لم تضع الاسم للنوع الا تبعا لتعقله فكان المتعقل عند الوضع عاما غير انك توصلت الى تعقله ذلك
العام بتعقل جزئى من جزئياته ومن الناس من غفل عن هذه الدقيقة فاجاز هذا القسم وقد احتج الناس
على بطلانه واما الرابع فقد اضطربت فيه كلمة المتقدمين على تقبيحه وان ما حسب فى عداده من الثانى

غاية ما يمكن

ما بيناه هناك ان الواضع حجر على الناس ان يستعمل فيما وضع له وليسا ولقد فائدة فكم من موضوع لمعنى
لم يستعمل فيه كلفظ الرحمن فانه لا يستعمل الا فى الذات المقدسة من حيث الخصوص والافعال المنسلخة
عن الزمان كنعم وبئس واحتجوا بتفرع اهل اللغة كما قالوا انا المتكلم ومن للابتداء وباستحالة الوضع لغير
المحصور وبعدم عدها فى شكر المعنى واجاب المتاخرون عن الاول بحمل كلام اهل اللغة على ارادة المصداق
اى ما صدق عليه انه متكلم وابتداء كزيد المتكلم وعمرو وخالد والابتداء من البصرة او الكوفة والشام وذلك
لان غرضهم من بيان معانى الالفاظ انما هو الارشاد الى الاستعمال الصحيح والتمييز بينه وبين الفاسد وهو
انما يتم بذلك فانها لا تستعمل فى المفهوم والوجه الجواب بان الغرض بان جنس ما تستعمل فيه من المعنى ليعلم ان
هذه الكلمة لهذا الجنس دون غيره وعن الثانى بان المستحيل انما هو تصور ما لا يحصر على وجه التفصيل
دون الاجمال كما نحن فيه وعن الثالث بان التقسيمات المشهورة مبنية على طريقة القدماء محافظة على الاوضاع
فان قلت غرضهم دعوى عدم الاجماع قلت بعد تسليم حجيته عند الجماعة فضلا عما فى الثانى فى ثبوته وانى
وهذا الاحتمال قائم وما تمسك المتاخرون محتجين بان الاصل فيه الاستعمال الحقيقة الا ان يقوم شاهد على المجاز
كما تم فى نعم وبئس ونحوهما فانهما صيغ فعال وضعها للحدث والزمان اى انهما موضوعة للدلالة على
الزمن الماضى على ان يكون ظرفا لمبدئها وفى لفظ الرحمن فانه صفة ووضعها لما اتصف بالمبدا ولو لا ذلك
لقلنا انها موضوعة لما تستعمل فيه لا يقال صحة هذا الاصل انما هو حيث يعلم الوضع فاذا وردا للفظ مجردا
عن حقيقته وما وضع له اما مع عدم العلم كما نحن فيه فهو اعم من الحقيقة والمجاز كما اشتهر وبذلك جمع بين
ما بين الكلمتين لانا نقول لا كلام فى متحد المعنى وانه يحمل على الحقيقة وانما الكلام فى المتعدد وهو
النزاع بين السيد والاكثرين فالسيد يحمله فى الكل على الحقيقة والباقون يحكمون بالحقيقة فى واحد فان ذهب
تقول انه من المتعدد فان الكلى معنى اخر له قلنا الثانى فى ثبوته سلمنا ولكنا متفقون على عدم الاستعمال
فيه والنزاع هنا انما هو فى المتعدد المستعمل بدليل انهم يتعلقون فى حمل المتحد على الحقيقة بالتحاشى عن لزوم
مجاز بلا حقيقة وذلك لازم فيما نحن فيه فان ما لم يستعمل فيه ليس بحقيقة فيلزم ان يكون مجازا بلا حقيقة و
بالجملة ما وضعت بحيث يستعمل فى شىء دون غيره فلا ريب ان الاصل والراجح والظاهر انه حقيقة فيه وبانها الموضوعة
للكليات لا استعملت فيها يوما كان يقال انا خير من انت وهل خير من الجهل لا استطاع التخلف عن قضية الوضع
وبانها لو وضعت للكليات لا استعملت فيها ومن ثم وجب اطراد الحقيقة الا ان يمنع مانع شرعى كما فى لفظ الرحمن
فان الشرع منع من استعماله فى غير الذات المقدسة او عرفى كما فى الافعال المنسلخة فان لا انشاء يابى ملاحظة
الزمان وهذا بخلاف المجاز فان الاطراد فيه ليس بضرورى لا نه لثبوت التجوز لم يشترط فيه نقل الآحاد

كلام ولا يلزم من عدم استعماله في الكلي مجازا ويا ليته لو صح ما ذكروه لكان جميع ما علم من هذا القبيل مجازات لا
لها ولو كانت كذلك لم يختلف اهل اللغة في عدم استلزام المجاز للحقيقة ولم يتعلق النفات تارة بالامثلة النادرة
كالمثالين السابقين واخرى بالمركبات كقامت الحرب على ساق وطال الكلام في غيرها لشيوع ذلك فيها د
بانها لو كانت موضوعة للكليات لندرت عند الاطلاق ولكان الانتقال الى المعاني الجزئية عنها كما هو
الشان في المجازات وقد نرى انا ننتقل الى الجزئيات من دون حاجة الى الالتفات اليها ويا ليته لو صح ما ذكروه
لا تحدث المعاني الحرفية الاسمية ويانا لا نزال نسمعهم يقولون في الحروف هو في هذا المعنى حقيقة وفي ذلك
مجاز ولو كانت كما زعموا لكانت في الكل مجازا وقد يقال في الاول بان الاستعمال انما هو في الكليات والخصوصيات
انما جاءت من ادلة اخرى خارجية حالية ومقالية وكذا في الثالث ويزيدنا ان سلمنا ان الاستعمال في الجزئيات
قلنا انها لكثرة الاستعمال صارت حقائق وعلى الرابع بالمنع ولا سيما في الحروف سلمنا لكن لا نسلم ان عدم التبادر
دل عدم الحقيقة على الاطلاق فان ذلك في المعاني المستعملة دون ما لم يستعمل فيه اللفظ اصلا وعلى الخامس
بان مدار الفرق بينهما ليس على كون المعنى الحرفي جزئيا والاسمي كليا بل على كون ملاحظة الحرفي للتوصل الى
لا للتعرف بحال نفسه والاسمي بالعكس وتحقق الجزئية في الحرف بالتبعية فان الملاحظة التبعية تستلزم التشخص
والتعين في المتبوع سلمنا ولكن الفرق المذكور انما هو بين المعنى الاسمي والمعنى الاستعمالي الحرفي دون
الوضعي لان الغرض انما يتعلق بالمستعمل فيه وعلى السادس بما اختص بالثالث والحق ان دعوى الاستعمال في
الكليات مكابرة على الوجدان فانا اذا دللنا بهذه الالفاظ على معانيها لا نريد منها الا الخصوصيات غاية
ما هنالك انها لا تدل عليها بنفسها فلا بد لها من القرائن في الظاهر والضمائر والحروف ودعوى صيرورتها
في الجزئيات حقائق عرفية بالاشتهار لكثرة الاستعمال انما تعقل لو كان استعمالها في جزئيات مخصوصة كما
في المشتركات اما مع استعمالها فيما لا يكاد يحصى ولا يبلغ فيه اطلاقا فيها جزئيا اصلا فلا نتم ما مر وعلى الخامس
من المنع متوجه فلتكن المجيء حسبا في داخل بلا كلام وهل الوضع للصور الذهنية او للامور الخارجية او للماهية من حيث
هي هي مع قطع النظر عن الوجودين او للماهية في الكليات وللامور الخارجية في الجزئيات كالاعلام الشخصية
اقوال الظاهر المعروف في المتقدمين الاول والاخير انما نشأ بين المتأخرين والحق ما عليه المتأخرون وما احتج به للاول
من دوران الالفاظ مدار الصور الذهنية وجودا وعدما فانا اذا راينا شبحا وظنناه حجرا سميناه به فاذا اعدنا
النظر وتغير الظن بتعدد التسمية وما ذا الا لان الوضع لها ولا فالخارج لا يتغير ومن الوضع للمعدومات المكثرة و
الممتنعة ولا خارج لها وللثاني من ان الارادة في اكثر المحاورات كدخلنا الدار وشربت الماء واخذنا الدراهم
انما تتعلق بالامور الخارجية فلو لم يكن الوضع لها لكانت هذه الالفاظ مجازات من باب المشاكلة الوجود

القرينة

لوجود القرينة الصارفة ولا اجماع على خلافه مردود جزما اما الاول فبان تغير التسمية انما كان لتغير الامر الخارجي
واما الثاني فبالمعارضة بكثير من القضايا التي لا وجود لموضوعاتها كقولنا العنقاء كذا والغول كاسر والاعلام
الياقوت وقضايا لم يوجد مما لا يكاد يوجد ونحو ذلك والتحقيق ان الكلام ان كان فيما وضع للاستغناء
الضام في الناس فتنا الملفت منه اللغة والمحاورة في العامة وبالجملة فما عدا الاعلام الشخصية كما هو الظاهر فالوجه
هو الثالث وان كان فيما هو اعم فالرابع وكان من ذهب الى الاول انما اراد الماهية بناء على ان الكلام في
الاوضاع اللغوية والا فدعوى الوضع في الاعلام الشخصية للصور الذهنية مما لا يكاد يصح بحال فان من
سمع لفظ زيد مثلا لم ينتقل منه الا الى ذات زيد الموجودة في الخارج المعلومة المرتسمة صورتها في
الذهن من غير التفات الى تلك الصورة بل مع انكارها ومن المعلوم ان التفات السامع انما هو ما علم
معنى اللفظ المسموع خصوصا على المشهور من ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة عند المدرك فان دعوى
وضع الالفاظ المعلوم مما لا يكاد يلتزم به احد ثم دلالة اللفظ بالوضع عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه
المعنى بواسطة العلم بالوضع ومن عرفها بانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع
لوضع كصاحب الكشاف فقد تسامح ما لان الفهم من صفة السامع والدلالة من صفة اللفظ وتوسط الوضع
في الدلالة كما يكون سببا في الانتقال الى المعنى المطابقي وهو تمام ما وضع له اللفظ كذلك يكون سببا
في الانتقال الى التضمني والالتزامي ولولا وضعه للكل والعلم بذلك لما انتقل السامع الى الجزء واللازم
ومن ثم قسم المنطقيون الدلالة الوضعية الى الثلاثة واهل الاصول والبيان لا يعرفون الوضعية الا المطابقية
ويسمون الاخيرتين بالعقلية لمدخلية العقل وعدم وضع اللفظ لكل منهما وربما خصصنا العقلية بالالتزامية
وسميت الاخرى تضمنية وهل الارادة شرط في تحقق الدلالة الوضعية حتى تكون عبارة عن كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى على انه مراد اوليست بشرط حتى تكون عبارة عن مجرد كون اللفظ بحيث يخطر المعنى بالبال عند
ذكره وان علم غير انه مراد قولان ذهب قوم الى الاول والاكثرون على الثاني وعلى الاول فهل المعتبر ما يظهر
من حال اللافظ او تحقق الارادة في الواقع الظاهر هو الاول وربما ظهر من كلام بعضهم الثاني وهو ظاهر البطلان
فاي دخل لتحقق ارادة المعنى باللفظ في كون اللفظ دالا عليه وربما اريد به الدلالة ولم يدل او لم يرد ويدل
واي نفع في ذلك والارادة امر خفي لا يطلع عليها الا بدليل ولو كان تحققها شرطا لانتفت الدلالات من
راس الا ان يدل دليل فالوجه ان يؤول كلامهم على ارادة الظاهر حتى يكون ما يحصل بالغلط والهزل دلالة اذ اللفظ
من حال الغالط والهازل الارادة الى ان يظهر ان هذا غالط وذاك هازل وهذا خلاف الدائم والمعهود وفي
الاصطلاح المخالف المقطع بعدم الارادة والذي يؤيدنا ان الاصطلاح على الثاني اتفاق كلهم على انقسامها

الى التضمنية والالتزامية ومن المعلوم ان اعتبار الارادة غير معقول فيهما اذ التضمنية كون اللفظ بحيث
يفهم منه جزء المعنى في ضمن الكل والالتزامية كونه بحيث يفهم منه لازم المعنى في ضمن الملزوم لا على انهما
مرادان باللفظ وكان من شرط الارادة نظرا الى ان الواضع انما وضع اللفظ ليستعمله من يريد المعنى
ويدل ان العقلاء لا يعدون مثل كلام النائم والسكران دالا على شيء وما ذلك الا لفقدان الارادة
وانت تعلم ان الداعي الى الوضع حصول ما ترتب عليه وذلك انه لما وضعه للمعنى صار كلما اطلق يعلم المعنى
اريد ام لم يرد وان كان الداعي الى الوضع هو الاستعمال على انه مراد واما ما احتج به الا لسته من ان
كلام النائم لا يدل على شيء فانما يريدون انه لا يعول عليه ولا يعتد به والحاصل ان الكلام في ان
المصطلح عليه ماذا وان الارادة هل هي ماخوذة فيه ام لا وقد علمنا ان قضية الاتفاق على التقسيم
ان الدلالة عندهم مجرد الانتقال عند الذكر ومن هنا يظهر انما يحتج به لعدم الاشتراط من ان الوضع
كان في الدلالة فانها كثيرا ما توجد بدون الارادة كما في المجازات فانها انما تدل على المعاني المجازية
المقصودة بواسطة دلالتها على الحقيقة وذلك انك اذا سمعت اسدا من قول القائل رايت اسدا يرمي
مثلا فاول شيء يذهب اليه انما هو معناه الذي وضع له حتى اذا جاءت القرينة صرفتك عنه وانتقلت
الى ان المراد ما يشبهه ويشاركه في اخص صفاته واظهرها وهو الرجل الشجاع وكذا كلام النائم ينتقل
منه الى المعنى بمجرد السماع وكذا الالفاظ التي اختلفت فيها الاصطلاحات فان اهل كل اصطلاح ينتقلون
الى ما اصطلحوا عليه فان جعل الارادة شرطا لشيء اذا فرضنا فيه انتفاء الانتقال ولا كلام فيه انما الكلام
في انه هل هو دلالة في الاصطلاح ام لا فالوجه التفاني بما ذكرناه نعم وقع في الشفاء ما يدل على الاشتراط
ولعله يريد الاعتداد ثم المعروف بين اهل المعقول اشتراط الالتزامية باللزوم العقلي واكتفى بعض المتاخرين
فيها بالعرف لكنهم مجمعون على اشتراط الكلية في التلازم بحيث كلما خطر الملزوم خطر اللازم واما ارباب
المنقول كاهل البيان والاصول فلم يشترطوا هذه الكلية حسب ما نص عليه المحققون كالقطب والشريف
والتفتازاني وغيرهم كيف واللزوم في دلالة الالفاظ على المعاني المجازية والكنائية على كثرتها انما هو في جملة من اللازم
الكلي واكثرها منتف وهذا مما يتوجه على اهل الميزان ويجاب بانهم انما اهملوها لعدم انضباطها فانهم انما
يتعرضون للضوابط الكلية التي لا تنخرم اصلا واما ما اجاب به بعضهم من ان الدال فيها انما هو مجموع اللفظ
مع القرينة الحالية او المقالية وبين المجموع والمعنى المجازي تلازم كلي فلا وجه له فيه لان التحقيق هو ان الدال انما
هو اللفظ بشرط القرينة لانها جزء الدال كيف ولو كان الدال هو المجموع لم يبق لنا مجاز مفرد لكن يتوجه
انه كثيرا ما يحتاج الانتقال الى المعنى المجازي بعد نصب القرينة الى فضل تامل ومن ثم قسموا الاستعمال

الحاجة

الى الحاجة منه له وخاصية قرينة لا بد لها من ذلك كذا الذوق والفطن وكيف كان فالمعتبر ههنا انما هو الدلالة المقرونة بالارادة
او ما يلزم ثبوته ثبوتها من ارادته ارادته ولو عرفا ولو باعتبار قرينة حال فان لم يكن مرادا من اللفظ وحمله القول
في ذلك ان اهل المنطق لما كانت الدلالة عندهم عبارة عن كون اللفظ بحيث اذا سمع خطر المعنى اكتفوا في الالتزامية
بمجرد اللزوم الذهني حتى سموا خطور البصر عند ذكر العمى دلالة وان كان بين المعنيين معاندة في الخارج واما
اهل اللغات في محاوراتهم وارباب العلوم في محاوراتهم فلما كان مدار امرهم على ما ظهر ان المتكلم اراده مخاطبة
او ما يلزم عادة من ارادته ارادته ومن تحققه تحققه من حيث ان الخطاب هو المعرب عما في الضمير الكاشف
لما هو عليه من الامر لم يكتفوا بمجرد اللزوم الذهني بل لا بد من اللزوم الخارجي وان لم تكن بينهما في الذهن ملازمة
بحيث متى اطلقنا اللفظ فهم المعنى بل كان بحيث متى سئل المتكلم عنه اعترف به وهذا كما تامر عبدك بشراء
اللحم فيلزم من ارادتك اياه ارادة ما يتوقف عليه لكنه غير مقصود بالذات وانما جاء تبعا للارادة المامور به
بل ربما كان بحيث لم يخطر للمتكلم ببال لكنه لو سئل عنه لم ينكره وقال لا بد منه وجميع باب المقدمة من هذا
القبيل وتقول لوكيلك لا تعط درهما فيعقل انك تنهى عن عطاء ما زاد بطريق اولى بل هذا اللازم
هو المقصود لك بالذات عكس ما قبله وانما خصصت الملزوم بالذكر تنبيها بالادنى على الاعلى وجميع باب
الاولوية الذي نقول بحجيتها من هذا القبيل فان بلغ الى ان صار لا يعقل منه في العرف الا الثاني خرج
عن هذا الباب وصارت دلالته عليه مطابقية لصيرورته حقيقة فيه كما تقول لعبدك وانت تعلوه
بالسوط لا تتنفس وتقول لصاحبك في مقام المفاخرة انا لا اطرد الضيفان ولا اسال الناس فيفهم
انك ترميه بذلك وجميع باب التعريض من هذا القبيل وكذا الحال في الكنايات الا انه باب اخر غير ان ما لم
يذكر في جميع هذه الابواب انما ادركته بالملازمة الا باب التعريض فانه بمعونة قرائن الاحوال كالمفاخرة في المثال
وباب اخر يختص بالملازمة وذلك قوله عز من قائل وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال وفصاله في عامين
فلزم ان اقل ما يكون في ستة اشهر والدلالة في جميع ذلك تسميتها بالدلالة الالتزامية سواء كان الفهم بسبب
اللزوم او بقرينة الحال وليست هذه التسمية ببدع بل سبق بها كما حكى العلامة الاصفهاني في شرح المختصر
ولئن ابيت تسميتها التي لم تجئ بواسطة اللزوم عقلية ولا يهمنا امر التسمية انما الغرض اعتبارها وما كنا
لنهملها واهل العرف يعتبرونها وفيها لكون في شانها الان كان اهل الميزان لا يسمونها دلالة كلا ومن هنا
يظهر لك ان ما لهج به الشراح في مطالب الحشي كباب المقدمة ومسالة الضد من الاستدلال على نفي
الدلالة بانها ليست من الثلثة اما الاوليان فقط واما الالتزامية فلعدم اللزوم الذي لا وجه له بعد ثبوت
الدلالة عرفا واعتبارها وظهورها هذا ومن الناس من انكر الدلالة الوضعية من راس وزعم ان دلالة اللفظ

على ان معانيها طبيعية وان للحروف طبايع كساير الموجودات العينية وان طبيعة كل لفظ مناسبة
لطبيعة معناه وان الدلالة انما نشات من تلك المناسبة واشتهرت نسبة هذه المقالة الى عباد
بن سليمان الصيمري وانه احتج على ذلك بانه لو تساوت نسبة الالفاظ الى المعاني لكان تخصيص كل لفظ
بمعناه ترجيحا بلا مرجح واجاب الاكثرون من الفريقين بان المخصص هو الارادة وهذا يتم على مذاق
الاشاعرة مط واما على طريقتنا فانما يتم ان قلنا ان الوضع من الله جل شانه كما يختاره في اصول اللغات
وان قلنا بانه من البشر فالارادة ليست منهم وان قلنا بان الوضع والارادة كليهما منهم لم يتم والجواب
بان اقتضى ما يستدعي الترجيح مرجحا يصح به التعليل ولا يلزم من ذلك تحقق المناسبة الذاتية بين
اللفظ والمعنى لم لا يكون المرجح امرا اخر كالمناسبة المرعية في وضع الاعلام والمناسبة الحاصلة من صفات
الحروف وهيئاتها الحسية حسب ما ذكره ائمة الاشتقاق سلمنا وجود المناسبة الذاتية لكن لا تقتضي
دلالة اللفظ على المعنى اذ ليس كل امر ثابت في الشيء ظاهر فيه ولا كل مناسب لدال دالا عليه ثم احتجوا عليه
بان دلالة اللفظ لو كانت طبيعية كدلالة اللفظ على وجود اللافظ لوجب ان يفهم كل احد معنى كل لفظ
لامتناع انفكاك المدلول عن الدال كما ان كل احد يفهم من كل لفظ ان له لافظا وبانا نعلم قطعا ان المنقولات
والاعلام من الالفاظ التي حدث لها الوضع لم تكن دالة قبل حدوثه على ما يفهم منها بعده ثم صارت بحيث
تدل عليه وان المنقول منها كان دالا قبل حدوث الوضع الثاني على ما لا دلالة له عليه بعد حدوثه وما ذاك
الا لان الدلالة بالوضع ما دام الوضع السابق لم يعرض له ما يزيله كانت دلالته بحسبه فلما عرض له الاخر
وانا له بالهجر صارت دلالته بحسب هذا الوضع العارض ولو كانت دلالتها ذاتية لم تتغير ما دامت
الالفاظ ثابتة وبانها لو كانت ذاتية لامتنع حمل اللفظ بواسطة القرينة دالا على المعنى المجازي دون
الحقيقي ولكان نصب القرينة بمنزلة من يقول وقد اسمع نبضه للحمى واجهده السعال انا معافى فترى
ان قوله انا معافى مع صراحته يدفع الدلالة الطبيعية وذلك لان ما بالذات لا يزول بالغير ولامتنع
دلالة اللفظ الواحد على الشيء ونقيضه او ضده كما في كثير من المشتركات لامتناع اقتضاء الطبيعة للضدين
او النقيضين وبانه لو وضع لهما فاما ان يدل عليهما فيلزم الاختلاف او على احدهما فيلزم التخلف ويتوجه
على الاول ان الدلالة الطبيعية انما يعرفها من يعرف طبيعة الدال والمدلول كسرعة النبض الدال على الحمى
وكذلك ساير احوال الحيوانات والنباتات وغيرها من صوت وهيئة ولون وغيرها المقتضي عروضها
عروض مرض او غيره فان كان ما يعرفه كل احد كصوت السعال كانت دلالته لدى كل احد وان كان مما يختص
به بعض دون بعض كسرعة النبض وكصوت العصفور عند السقا اختصت دلالته كذلك وانا لا نسلم

للعرب

المضروب فالدلالة فيه عقلية لا طبيعية الا ان يريدوا ان وجود اللفظ يدل على وجود اللافظ الانسان فان
لكل صوت طبيعة تقتضيه فيدل ذلك الصوت على صاحبه فتكون الدلالة طبيعية بخلاف دلالته على مطلق
اللافظ فانه من باب دلالة الاثر على المؤثر وهي عقلية وبذلك يجمع بين ما اشتهر من التمثيل بذلك للعقلية
وعدهم اياه للدلالة في الطبيعية وابعد من هذا ان يقال انا نرى بالوجدان حصول دلالة الالفاظ في ساير
اللغات لاربابها من دون معرفة طبايعها وطبايع معانيها او شيء من خواصهما والتحقيق ان الكلام هيهنا
يقع في ثلاثة مقامات الاول في ان للحروف والكلمات خواص وطبايع وهذا مما اتفق عليه جمع علماء
الحروف والاعداد وابتنوا على مبادي افرادها وتركيبها عجائب الاسرار وغرائب الاثار في العوالم العلوية
والسفلية بوجوداتها اللفظية والكتابية ويزعمون ان ذلك من علوم الانبياء وان مصدرها انما هو الوحي
الالهي فالسنة والشريفة الحاكية تاثير الحروف واختصاصها بالامور العجيبة امر ثابت لا ينكر فان
للحروف المقطعة والعوذ والطلسمات والاشكال المشتملة على الاعداد من المربعات وغيرها تاثيرات
بينة معروفة يشهد بها العقل والنقل المستفيض والتجارب المتكررة والامتحانات الصحيحة ولكن طوى
العلم باسرار الحروف عن الناس بمقتضى الحكمة الالهية كغيرها من العلوم السرية الثاني في التناسب المدعى
بين طبايع الالفاظ والمعاني والحق بناء على ثبوت الخواص والطبايع للالفاظ امكانه وعدم استبعاده وانما
انكار الاكثرين له فكانه انما هو لانكار اثبات الطبايع لها الثالث في ان دلالتها عليها انما كانت باعتبار تلك
المناسبة لا بواسطة الوضع وهذا هو محل النزاع فانه نسب الى عباد ونفاه الجماهير فان كان اراد بالدلالة التي
نعم انها طبيعية ما يشبه ما هم الناس على ما يظهر من مقابلته الوضعية والرد على من يقول بها فبطلانه
غني عن البيان وفي العيان ما يغني عن الاثر وانه ان اراد انها مما يدل بذلك عند من يعرف ماهيته و
خواصه وبذلك يعرف المعنى اول من القي اليه فانه لم يلق الا الى عارف بطبايعه وخواصه ثم استعمل على ذلك
فظهر الاختصاص وصار هو الطريق للمعرفة عند من لا يعرف الطبايع والخواص فليس بذلك البعيد عن ان
تظاهر العلماء عليه بالنكير مما يدل على ارادة الاول بل احتجاجهم عليه بما سمعت صريح فيه فانه انما يتوجه عليه
لا على الثاني لكن ظهور بطلان الاول مما يؤيد ارادة الثاني وما كان عباد ومن له ادنى مسكة ليقدم
على انكار ما يعرف بالوجدان ويشاهد بالعيان ومن ثم تاول صاحب المفتاح فقال انما ذكروه تنبيه
على ما عليه ائمة علم الاشتقاق والتصريف من ان الحروف في انفسها خواص بها تختلف كالجهر والهمس
والشدة والرخاوة والتوسط بينها وغير ذلك وتلك الخواص تقتضي ان يكون العالم بها اذا اخذ في
تعيين شيء مركب منها لمعنى لا يهمل التناسب بينهما قضاء لحق الحكمة كالفصم بالفاء الذي هو حرف رخو

لكسر الشيء من غير ان يبين والقصم بالقاف الذي هو شدة الكسر الشيء حتى يبين وان لهيئات
تراكيب الحروف بعضا خواصا كالفعلان والفعلى بالتحريك لما فيه حركة كالنزوان والحيدى لما في
مسماها من الحركة وكذا باب فعُل بضم العين مثل شرف وكرم لافعال الطبايع اللازمة ونحو على
هذا وهذا التاويل كما ترى لا يدفع عنه ضعفا لعموم الدلالة واختصاصه بالعارف بهذه الخواص مع
عدم اطراده في جميع الاوضاع نعم تاوله بعضهم بان الغرض بيان علة الوضع وحكمة تخصيص كل لفظ
بمعناه فان التناسب في الطبيعة هو العلة في الوضع الذي هو السبب في الدلالة وهو قريب مما ذكرناه
لشبه فان الذي ذكرناه هو ان مراد عباد بقوله ان دلالة الالفاظ طبيعية حقيقة معناه ولكن
بالنسبة الى الاول من القوالب وهذا بقولنا نزاد ان سبب الوضع الذي هو سبب الدلالة التناسب
في الطبيعة فكان ابعد مجاز مع انه غير مجد لبقاء عموم الدلالة المدعاة في كلام عباد واختصاص هذا
التاويل بالمختص وبغير المشترك بين الضدين والنقيضين بخلاف ما ذكرنا فانا نلتزم ان الاشتراك
لم يكن في اصل اللغة حتى يلتفت الى العارف بطبايعها وكذلك دلالتها او دلالة بعضها اعني الغير الضروري
في المحاورات الى معرفة طبايعها واما النقل فلا ريب في عروضه وهذا لا يتم على ذلك التاويل لانه
يقتضي تحقق التناسب بعد الاشتراك والنقل وبالجملة مع الوضع حيثما كان فانه حمل معنى قوله
دلالتها طبيعية ان سبب الوضع طبيعي اي التناسب في الطبيعة وقد يستغنى عن التزام دعوى
خروج الاشتراك عن اصل اللغة بان العارف بالطبايع لا يذهب بلفظ المشترك الا الى ما تقتضيه
طبيعته وانما يذهب الى ضده بتنبيه الواضع على وضعه له ايضا وتشريكه بينهما فان كان ولا بد من
التنزيل فحمله على ما ذكرناه اولا واخر غير ان الذي يقتضيه كلام الامدي في النقل عن عباد على ما حكى صاحب
التمهيد انه يذهب الى اشتراط المناسبة في الوضع وهو الظاهر من الاحتجاج الذي حكيناه عنه
آنفا وهذا ما يقرب التاويل السابق لكن المعروف في الحكاية والذي حكاه في المحصول دعوى الدلالة
بالمناسبة في الوضع وهو الظاهر وعدم الحاجة الى الوضع ثم اعلم ان لمعرفة الوضع طرقا كثيرة منها



التواتر المفيد للقطع كما في الاكثر ومنها نقل الاحاد المفيد للظن وربما افاد العلم بانضمام القراين و
التشكيك في الاول بوقوع الخلاف في اكثرها استعمالا كصيغة الامر وبعدم بلوغ الرواة حد التواتر
وفي الثاني باحتمال التغيير والزيادة وقد حكي عن رؤبة وابيه انهما ارتجلا الفاظا لم يسبقا اليها
وعن الاصمعي شدة حرصه مع ما اشتهر من تحاسد الادباء وتنافسهم في القرب من الخلفاء كما وقع
لسيبويه والكسائي وقدح اهل المصرين بعضهم على بعض غير خفي او البناء على اصل فاسد كالقياس فقد حكي

عن المازني انه كان يقول ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم او التقصير في التتبع او القصور فقد قال يونس
وابو عمرو ما انتهى الينا مما قالته العرب الا اقله في مقابلة الضرورة والوجدان فلا يسمع وعدم ظهور تواتر
بعض المتواتر منها ان سلم لا يقدح في تواتره فان التواتر قد يختص بناس دون ناس بل الضروري قد يخفى
على المسبوق بشبهة والمتواتر من صيغة الامر انما هو وضعها للطلب والخلاف انما هو في وجه هل
هو على وجه الحتم ومطلق الرجحان او خصوص الندب او مشترك بينهما وحصول العلم بتواتر النقل
لا يتوقف على حكاية اهل اللغة بل ياتيك من حيث تدري ولا تدري كالعلم بوجود البلدان الكبار و
الوقايع العظام على ان الرواة مما يبلغون الى حد التواتر فانا لا نشترط العدد بل المدار على ما يحصل
به القطع وحصول المظنة بحكاية اللغوي سيما اذا كان من الائمة المعروفين بالضبط وكثرة التتبع
كالخليل والاصمعي وابن السكيت وابي عمرو الشيباني وحذاق فالمازني انما اراد القياس في التراكيب والمشتقات
وبالجملة ما وضع بالوضع القانوني اي ان ما جرى على قانون لغتهم فهو من كلامهم واما يونس فانما اراد
خطب البلغاء ومنثوراتهم وما يحفظ من كلامهم وهذا كما قال الخليل ما فاتنا من شعرهم الا قليل من
كثير ولا وصل الينا من نثرهم الا قليل من كثير وانت تعلم ان ماخذ اللغة ما تلهج به الالسنة ويشيع في
محاورات الناس وان لم يكن مما يحفظ ولم تجر عادة المتتبعين ممن كان يخرج الى احياء العرب بحفظ كل
ما يشيع من محاوراتهم وانما يحفظ المثل والكلام المشتمل على حكمة او امر مستطرف والخطبة البليغة
وبيت الشعر والقصيدة ونحو ذلك مما تتوفر الدواعي على حفظه وحكايته بل ولم يكن جل تتبعهم لضبط
اصل اللغة فان اكثرها مما لا يكاد يخفى على اكثر اهل المصرين لشدة مخالطتهم للاعراب وضرب اخبيتهم
بين اظهرهم فضلا عن النقلة من اهل العلم المعتنين بالحفظ والضبط انما كان غرضهم من تتبع المحاورات
في الاغلب تعرف ساقطة الكلمات وامعان النظر في قرائن الاحوال وملاحظة الكيفيات التي تعرض
للكلم بالتركيب ليفرقوا بين الحقائق والمجازات ويحيطوا بقواعد العربية وانحاء التصرفات والوضع لمحكي غير
ثابت ولان يثبت في بعض الكلمات النادرة ويخفى على السواد من اهل ذلك العصر فكان لا يخفى على العلماء
من اهل التتبع والنظر المعتنين بالحفظ والكتابة ومناشدة الركبان ومعاذلة الغزلان كيف لا والناس
رقباء بعضهم على بعض خصوصا فيما يتنافسون فيه ولم نعلم انه خالف الاعراب للعرب في فعال و
مفعل وبالجملة فالخلل في اللغة بل في سائر الاحكام العربية في غاية الندرة وكيف كان فلا يكاد يبلغ الخلل
الواقع في نقل الاحكام الشرعية وابن يقع منه ووضع الاحاديث مما لا ارتياب فيه حتى في زمانه حتى صح
عنه صلى الله عليه وآله انه قال لقد كثرت علي القالة الحديث وغيرهم لكل منا من يكذب عليه وانا لزنادقة والغلاة كانوا

يضعون الاحاديث ويدسونها في كتب الثقات لا فساد الملة بتناقض الاخبار الموجب لسقوطها عن الاعتبار مع ما شاع من النقل بالمعنى ولولم يكن الا التغيير لكفى فانه من اعظم اسبابه ومن هنا اقدم من نفى حجية خبر الواحد في الاحكام الشرعية كالسيد وابن ادريس على المرافقة في حجيته هنا وما يدل على حجية الظن في اللغات اجماع العلماء على اعتبار الظن في موضوعات الاحكام واتفاق كلمتهم على قيام الظن مقام العلم عند تعذره كما نحن فيه مع مسيس الحاجة الى قبول خبر الواحد فيها لاشتمال الخطابات الشرعية من الكتاب والسنة على كثير مما لم يرو معناه الا باخبار الاحاد واستمر طريقتهم في جميع الاعصار على الاعتبار ما زال العلماء من المفسرين والمحدثين والاصوليين والفقهاء والادباء يتمسكون باقوال اهل اللغة ويسندون الى كتبهم المدونة من غير نكير حتى ان احدهم ليتعلق بها في مقام المخاصمة فلا ترى من يرد عليه ذلك حرفا بذلك عادتهم على ان تدوينها وقع في اوائل المائة الثانية في زمن الصادق والكاظم والرضا عليهم السلم ونشا في الثالثة ولم ينقل عنهم ع ولا عن غيرهم من التابعين انكار ذلك بل جاء ما يحث على التعلم ومنها الاستقراء والتتبع وهو العمدة في تحصيل علم اللغة وساير العلوم العربية ولست مشافهة العرب فيه بضرورة لا ريب ثم ذلك هو الغالب في تعرف الاوضاع الشخصية عني ما دونت له كتب اللغة وربما وقع في دونها وذلك بان يعمد الى ما حكي عنهم من المنظوم والمنثور والخطب والكتب والمناظرات والمحاورات ويتطرق مقاماتها حتى يطلع على قرائن الاحوال ويعرف اوضاعها واحكامها ويفرق بين حقايقها ومجازاتها وهو طريق صحيح بعد فساد اللغة فيما لم يكونوا علموه بالتواتر من القواعد الكلية لعلم العربية بل يكفي في استعلامها وضبط قوانينها تصفح الكلام المجيد جل منزله واستقراء نهج البلاغة على منشئه السلام فانك اذا وجدت جميعا جاء بالفاعل رفعا وبالمفعول نصبا وبالمضاف اليه مخفوضا علمت ان هذه طريقتهم التي طبعت عليها السنتهم فكيف اذا انضم الى ذلك تصفح ما حكي من اثارهم وانشد من اشعارهم فاما قواعد المعاني والبيان فلا مدخل للمشافهة فيها بل النقل والمشاهدة والعرب وغيرهم فيها سواء وانما المدار فيها على الاعتبار والنظر في المحاورات ثم الظن وان كفى في التناول من النقل لكن لا يكفي اثباته والتوسل الى المستنبط القواعد الا القطع فان القواعد لا تبنى على التظني بل حتى يقطع بان ذلك هو ما طبع عليه السنتهم ومنها الترديد بالقراين وهو طريق خاص للاستقراء فان الاستقراء يكون بدونه وربما حصل العلم بالترديد لغير المستقري كما يتبع الصبيان والاعاجم وغير المتطلبين من ساير الناس على سبيل القطع نادرة والظن اخرى ومنها وجود علامات الحقيقة كالتبادر في استعمالات اهل اللغة وهذا طريق اخر للاستقراء ويطلع عليها تارة بالتجرد

عن القرائن

عن القرائن وذلك كما لو قال احدهم لغلامه بمشهد منا اتني بكذا ويسمى له شيئا مقتصرا على الاسم من دون ضم شي فاتى به الغلام فانه يدل على ان ذلك الاسم حقيقة فيه اذ لو كان مجازا لتوقف الفهم على نصب القرينة الصارفة كما هو الشان في المجاز واما باستقراء ما يحكى عنهم من المحاورات مع ملاحظة المقامات ليطلع على وجود القراين وعدمها وهذا في الحقيقة طريق للاستقراء وكذا الشان في ساير العلامات من حيث الاثبات وعدمه وحيث السلب وعدمه ان امكن الاطلاع عليها فيهم ومنها طريق اللزوم وهو الاستدلال على الحقيقة اللغوية بانتفاء لازم المجاز اعني العلاقة المصححة والقرينة الصارفة وذلك كما اذا رايتهم يستعملون اللفظ مشافهة او نقلا فيما التبس بينه وبين المعنى الذي علمت انه موضوع له شي من علايق المجاز فاذا انتفت المجازية بانتفاء لازمها تعين ان يكون حقيقة لانحصار الاستعمال الصحيح فيهما وذلك كاستعمال العين في الركبة وقد يعد من هذا الباب الاستدلال على وضع صيغة النهي للتحريم بتعليق وجوب الانتهاء على مجرد النهي في قوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا والتحقيق انه ليس منه في شي اذ وجه الاحتجاج بالاية انه علق ايجاب الانتهاء على مطلق النهي وطبيعته فلولا انه على الاطلاق للتحريم لم يوجب الانتهاء عند مطلقه وانما هو من باب ان النهي المطلق على التحريم لتجرده عن لازم المجاز اعني القرينة فليس طريقا لاستعلام الوضع وانما يكون ذلك بعد معرفة حقيقة اللفظ ومعناه ومنها طريق الاستنباط وهذا كما استدلوا على كون الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم بصحة الاستثناء من حيث انه اخراج ما لولاه لوجب دخوله وما كان يجب الدخول حتى يكون اللفظ موضوعا للعموم والا لم يجب وكما قد يستدل على عدم اختصاص الخمر بالمتخذ من العنب بوروده في اللغة موصوفا بذلك يقولون الخمر المعتصرة من العنب شانها كذا اذ الاصل في الوصف التخصيص وباستثناء المتخذ من التمر كان يقال الخمر تسكر كذا الا المتخذة من التمر والاصل في الاستثناء الاتصال وهذا طريق اخر نامن يعرفه اهل الاصول ما زالوا يبنون عليه المطالب الوضعية يهتدون الى ما يجدونه حقيقة عند اهل العرف في معنى ولا يعرف حاله عند اهل اللغة فيحكمون بانه كذلك في اللغة لاصالة عدم النقل كما فعلوا ذلك في صيغ الامر والنهي والفاظ العموم ومن تدرب في هذه المسالك لم يكد يضطرب عليه امر الوضع في كلمة من الكلمات الا ان يتعارض فيها النقل وقد كان بينهما عموم وخصوص مطلق كما وقع لهم في الصعيد حيث قال بعضهم انه وجه الارض وقال اخرون انه التراب او عموم من وجه كما وقع لهم في الغنا حيث فسر بعضهم بانه الصوت المطرب واخرون بانه ترجيع الصوت اخذ بالعموم وقدم الاثبات على النفي في الكل فان من حفظ حجة على من لم يحفظ وان كان بالتنافي كان يقول كل منهما هذا لا غير وجب الترجيح بالعدالة وكثرة التتبع لكلام العرب والممارسة لفنون الادب وكثرة الضبط وقلة الخلط بين الحقيقة والمجاز

وقرب العهد من العرب العرباء وكون الناقل عربيا وغير ذلك مما يوجب قوة الظن فاما القياس فقد اختلف
الناس هل هو طريق لاثبات اللغة ام لا فذهب القاضي وابن سريج وجماعة من الفقهاء وابو علي
الفارسي وابن جني واكثر اهل العربية على ما في الخصائص الى انها تثبت بالقياس وانكره متاخروا اهل
الاصول وبعض الادباء واكثر الشافعية والحنفية وظاهر العلامة الميل الى الاول فانه سمى المنكر
مخالفا واجاب عن حجته بل منع من انكاره واحتج له بان اكثر علم النحو والاشتقاق التصريف مبني عليه احتج الاولون
بامور احدها وهو الذي اعتمده المازني والفارسي ان اهل اللغة اجمعوا على رفع كل فاعل ونصب كل مفعول
وغيرهما من وجوه الاعراب وليس ذلك الا من طريق القياس فانهم لما وجدوا العرب كلما عرفت فاعلا
رفعته علموا ان العلة في ذلك كونه فاعلا فحكموا برفع كل ما اتصف بذلك وان لم يسمعوا من العرب
رفعه وكذلك لما وجدوهم يطلقون اسم الانسان والفرس ونحوهما من اسماء الاجناس على ما كان في زمانهم
حكموا باطلاقها على ما لم يطلقوها عليه مما حدث من بعد لاشتراكهما في علة التسمية وليس القياس الا
ان تحمل امرا على آخر في حكم لثبوت علة ذلك الحكم فيه الثاني الدوران وذلك انا وجدنا الاسم في بعض
المقامات يدور مع الوصف الصالح للعلية وجودا وعدما كالخمر يدور مع الاسكار فلا يسمى به حال
كونه عصيرا ولا بعد عند انقلابه خلا فلولا ان الاسكار هو العلة في التسمية لما دارت مداره واذا كان
علة استتبع التسمية حيثما تحقق فيصح اطلاق هذا الاسم على كل مسكر لتحقق المعلول الثالث انا وجدنا
النباش يقطع وشارب النبيذ يحد واللائط يرجم مع عدم ورود الشرع بذلك وما ذاك الا لتسمية النباش
سارقا بجامع الاقدام على الاخذ خفية والنبيذ خمرا بجامع الاسكار وتخمير العقل واللائط زانيا بجامع
الايلاج الرابع ان اهل العربية مجمعون على ان ما لم يسم فاعله انما رفع لمشابهته للفاعل في اسناد الفعل
اليه وما زالوا يعللون الاحكام العربية من اعراب وغيره بالمشابهة فيقولون اعرب هذا وبني ذاك
وقدم واخر وحذف وذكر لمشابهته لذلك فاجماعهم في اللغة حجة وربما احتج بعضهم بما احتجوا به على
القياس الشرعي من آية الاعتبار واحتج المنكرون بان القياس في اللغة اثبات اللغة
بالمحتمل وذلك لا يجوز اما الاول فقد ثبت في اللغة المنع من الطرد في الفاظ كثيرة مع ثبوت ما ينتم
عليه القياس كالادهم والابلق والقارورة والاجدل والاخيل ونحو ذلك مما لا يحصى وحينئذ فلعل ما
يثبتونه بالقياس مما منعوه ولم نعثر على منعه واما الثاني فلانه بمجرد احتمال الوضع للفظ للمعنى لا
يصح الحكم بالوضع وبانه لو صح اثبات الوضع بذلك لصح اثباته بكل احتمال وبان اهل اللغة لو امروا بالقياس
لم يدلنا ذلك على جوازه بدليل انه لو قال مالك عبيد سود اعتقت غانما لسواده ثم قال قيسوا عليه

الحكم

الحكم لم يعتق باقي عبيده وبان القياس مبني على التعليل الموقوف على المناسبة ولا مناسبة بين الاسم والمسمى
واعترض على الاولين اما على الاول فبان ذلك ليس من القياس في شيء وانما هو حكم على الجزئيات بما ثبت
للكليات لكن هذا انما يتوجه على جعل اسماء الاجناس واما على الثاني فبان التسمية لم تدر على الوصف
بحسب بل عليه وعلى المحل وهو كونه ماء عنب وبالجملة انما جعل اسما للمجموع فلما تخلف احدهما لم يصدق
واما على الثالث فلان ثبوت الحكم المذكور انما كان بالنص كقوله عم ان من التمر خمرا او بالقياس الشرعي
فيمن يجيزه لا بالقياس اللغوي واما على الرابع فلان اهل العربية لم يريدوا ان ثبوت المشبه في اللغة
كان بطريق القياس للمشابهة على ما يتوهم من ظاهر التعليل بل هو ثابت بالطريق الذي يثبت به المشبه به
فان رفع النائب منقول بالتواتر ثابت بالاستقراء وكذا سائر الاحكام التي يعللونها وانما ارادوا اظهار
ما بين الامرين من المناسبة واما ما ذكروه خامسا فحاله في الفساد اظهر من ان يخفى ودعوى القياس على الشرع
قياس مع الفارق فان مبناه في الشرع على كون الاحكام بحسب صفات الافعال ومن ثم قلنا ان انكار الاشاعرة
لحكم العقل مناقض للقول بالقياس وذلك ان مبنى القياس على تعليل الاحكام وسائر الافعال بالاغراض
وهو مبني على تحكيم العقل والتسمية ليست مبنية على صفات المسميات اجماعا وعلى الاخيرين ايضا بان المحذور
انما هو التعويل على الاحتمال من دون امارة اما معها فلا لغلبة الظن فيجب الاخذ به عند من يوجب العمل
بالظن فان ذهبت تقول ان الاخذ بالظن انما يجوز في الاحكام اما في اثبات اللغات فليس الا النقل
قلنا المصادرة والشأن في اثبات هذا الحصر قولكم لو امروا بالقياس لا يتبع قلنا ثم فانهم لو قالوا لنا اذا
سمينا شيئا باسم فقيسوا ما ناسبه عليه وسموه باسمه فانه اسم له عندنا لوجب الاخذ به ولكان ذلك
طريقا اجماليا الى الاعلام بالوضع فكانوا كليا وخرج ذلك من القياس نعم لو قالوا فانه مما يصح تسميته به
وان لم يكن موضوعا له كان قياسا ووجب الاخذ به ومن اقبح المغالطات ما ضربوه من المثال فان العتق
امر شرعي يتوقف على حصول سببه وهو وقوع الانشاء المخصوص من المالك وجعله السواد علة للعتق وامره
بالقياس ليس انشاء للعتق في غيره غاية ما هنالك انه يتوجه عليه باعتبار التعليل ان يقال له مالك اذن
لم تعتق الباقين وباعتبار الامر بالقياس ان يقال انك لم تنشئ عتقهم وكيف نحكم بعتقهم لتحقق العلة فيهم الا ان تحكموا
بانشاء عتقهم على ما هو طريقه القياس ان يقال انك لم تنشئ عتقهم فكيف نحكم بعتقهم واما حديث المناسبة
فالمناسبة انما تعتبر اذا كانت العلة بمعنى الباعث والداعي اما اذا كانت بمعنى المعرف كجعل الدلوك علة لوجوب
الصلوة فلا ان قلت ليس الاسكار في الخمر هو المعرف للتسمية وانما عرفنا ذلك بالنقل قلت وليس هذا
العصير كان قبل الاسكار لا يسمى خمرا وبعده كذلك فكان الاسكار هو العلم على صحة التسمية لا تعارفنا

ويثبت بالنقل ونحن نقول ان كان النزاع في ان الاحكام اللغوية هل تثبت بالقياس ام لا كما هو ظاهر احتجاج النافي
وابى على فاجرآء الاحكام اللغوية على كل ما يتجدد مما لا ينبغي ان يرتاب فيه لكن ذلك ليس بطريق القياس فان
الذي حصلناه بكثرة التتبع وطول الاستقرآء انما هو قواعد كلية حتى كانهم نطقوا بها وقالوا كل ما كان كذا
فحكمه كذا فكان اجرآء حكم الضابطة على كل ما عرض من جزئيات موضوعها انما هو بحكم تلك الضابطة لكان
كليتها لا امور جزئية فيكون اجرآء احكامها على غيرها من الجزئيات بالقياس وذلك انا لما وجدناهم كلما
جاؤا بفاعل رفعوه او مفعول نصبوه او بوصف من فعّل ثوبه على الفاعل او من أفعل ثوبه على مُفعل
وهكذا علمنا علما قطعيا لا يخامره شك ان هذه طريقتهم في كل ما كان من هذا القبيل وان السنتهم لا تطيع تنطق
بخلاف ذلك كسائر العلوم العادية في الافعال والاقوال حتى كانهم نطقوا بتلك الضوابط واقصى مبالغ
السماع ان يدلنا على العلم وقد دلنا الاستقرآء عليه فاذا اجرينا تلك الاحكام على ما يتجدد لنا من
الجزئيات لم نكن نحن الحاكمين بذلك بل هم لكان الكلية التي استعملناها منهم واين هذا من القياس وان
كان في تسمية مسكوت عنه باسم لحاقه معنى سمي بذلك الاسم لجامع تدور عليه التسمية وجودا وعدما
كان تسمى النبيذ خمرا والنباش سارقا واللائط زانيا على وجه الحقيقة كما هو ظاهر بعض حججهم حتى نص جماعة
منهم العضدي على انه محل النزاع دون ما سواه وهو الحق فان تعلق المثبتين بثبوته في الاحكام انما كان
لاثباته في التسمية والا فالتعدية في الاحكام مما لا نزاع فيه فبطلانه مما لا ينبغي ان يشك فيه ذو مسكة
وذلك انه لا معنى لدعوى القياس في التسمية الا دعوى انهم ما يسمون كل مناسب يكون على هذا النمط باسم
مناسبه غايته انا هناك انا الطريقة في ادعاء ذلك عليهم هو القياس دون النقل كما ادعى نفاة القياس
من الشارع انه ما يحكم على كل مناسب بحكم ما يناسبه وان لم يسمعوا منه لكن بالقياس وح فنقول ان اريد بدعوى
انهم ما يسمون الاطلاق ولو على ضرب من المجاز فخارج من محل النزاع وان اريد على وجه الحقيقة حتى يدعى ان
كل معنيين متناسبين على هذا النمط فاسم احدهما اسم للآخر على الاشتراك اللفظي والمعنوي فتتبع اللغات
يكذبه فكم من متناسبين على النحو المذكور لا يجيزون تسمية احدهما باسم الآخر الا على ضرب من المجاز ثم ولو
وقفنا لتسمية المدعاة عليهم المستعملة بالقياس لنقلت ولو نقلت ولو بطريق الاحاد لم يحتاجوا الى اثباتها
بطريق القياس فان الاحاد طريق من طرق الاثبات لا نزاع فيه فاما اسماء الاجناس فليس يشبه ما الكلام
فيه لان الواضع انما وضعها للامور الكلية دون الصور الجزئية اذا عرفت هذا تبين لك ان الحق مع المانعين
وما توهم انه من القياس ما اتفق على ثبوته كلية الكل وليس منه بل من اجرآء حكم الكلي في الجزئي قوله
والاول ان كان استفادة المعنى منه بوضع الشارع فحقيقة شرعية نحو ما انه كان الاول اعني الحقيقة

قوله

تنقسم

ذلك
تنقسم باعتبار الواضع الى الاربعة المذكورة كذلك الثاني اعني المجاز ينقسم اليها ايضا باعتبار المجوز د
ان الاصطلاح الذي وقع به التخاطب وكان اللفظ مستعملا في غيرما وضع له فيه ان كان هو اصطلاح
الشارع فالمجاز شرعي و هكذا لكن لما لم يترتب على انقسامه اليها ثمرة اقتصروا على الحقيقة مع انه يعرف
بالمقايسة وهو السر في اعراض من لا يعبء بتقسيمه على مراعاة الثمرة كصاحب فن البيان وربما اتفق
التقسيم لبعض اهل الاصول فقد وجدنا الشهيد في قواعده نص ان قسم الحقيقة الى الاقسام المذكورة
قال وكذا المجاز ثم المراد من كون المعنى مستفادا من وضع الشارع ان يكون السبب فهم المعنى وضع الشارع
في نفس الامر وان لم يطلع عليه السامع بل وان انكره كالنافي للحقيقة الشرعية فان المثبت يدعي ان فهم المعنى كان
مستندا الى الوضع الشرعي وان ظن النافي انه من العرف ثم الشارع للاحكام وان كان في الحقيقة هو الله جل
شانه فانه هو الذي شرع في محكمها كما قال عز من قائل شرع لكم من الدين ما وصى ولكل جعلنا شرعة لكن
المعروف بين القوم انه هو النبي ص على ان تكون حقيقة عرفية فيه اولا لانه انما ظهر من قبله ويشكل باتفاق
الكل على التسوية بين كلام الله عز وجل وكلام النبي ص في وجوب الحمل على المعنى الشرعي عند المثبتين واللغوي
عند النافين ولو كان منشأ الوضع الشرعي هو النبي ص لاختص كلامه بذلك ووجب حمل الكتاب على اللغوي
بخلاف ما لو كان عنه تعالى لان النبي ص تابع كالمتشرعة بالنسبة اليه لكن ذلك خلاف المعروف مع ان كون
الوضع عنه تعالى لا يعقل الا على الجعل والتعيين وهو خلاف الظاهر وقد يجاب بانه تعالى لا يخص بلغة دون
لغة واصطلاح دون اصطلاح لاستوآء نسبة الكل اليه بل يخاطب كل قوم بلغتهم وكل طائفة باصطلاحهم
فيتم لخطابه على اصطلاح من يخاطبه لا يقال هذا يستدعي سبق النبي بالاصطلاح وهو خلاف الظاهر
ايضا اذ الظاهر انه انما اخذ من الكتاب وان مبدأ التكليف بما فيه انما كان به لا بطريق آخر لانا نقول اقصى
استنبطها وكونه عن الله تعالى ولو بطريق غير الكتاب وانما جاء به في الكتاب مجملا كاقيموا الصلوة واتوا
الزكوة تنويها كان يقول امتثلوا ما امركم به وان كان منشأ الامر عنه تع وكيف يخاطبه بما لا يعرف الا
ان يعلم بطريق آخر ما اراد بخطابه وح فيهون الخطب لاستلزام هذا ايضا خلاف الظاهر فيما ادعى
تفويض الوضع وبعض الاحكام اليه ص كما جاء في كثير من الاخبار وعد في ذلك الزيادة في اعداد المكتوبة
وجعل النافلة في الصوم والصلوة ضعف الفريضة واطعام الجد السدس وتحريم باقي المسكرات
وغير ذلك فالتفويض في الاحكام لا يلزم وكفاك دليلا على العدم قوله عز من قائل وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى في غير موضع ومما استفاض في الكتاب ان فيه تبيان كل شيء مع انه قد جاء فيه
مثل ما جاء فيه وهو على ظاهره ضروري البطلان للاتفاق على ان اكمال الدين قبل انقطاع الوحي بما نزل

هذا على الاحكام الظاهرية كما جاء في التقييد واما في الوضع فلا غير في التوامه لانه من السياسات لكنه
ليس بتفويض لانه انما يكون في التوقيفيات ثم لا احتياج الى دعوى التفويض في الاحكام وكانه للاستثناء
هذا كله فيما لم يستعمل في المعاني الشرعية قبل الشريعة واما ما كان يستعمل فيها كالصلوة والصيام
والحج فلا اشكال كما لا يخفى قوله وان كان بوضع اهل اللغة فلغويته ظهور الاضافة في كونها
حقيقية وانها من اضافة المصدر الى فاعله لا لادنى ملابسة كما ضرب نسبة الوضع الى البشر كما عليه
البهشمية وجماعة وذلك بتواطي البعض وتعريف الباقين بالترديد والاشارة كما في الاطفال وهذا
احد المذاهب وثانيها ما ذهب اليه الاشعرية والظاهرية من ان الواضع هو الله جل شانه ثم اعلمهم
بوحي والهام او بخلق اصوات وبخلق علم ضروري بالوضع وان هذا اللفظ مثلا لهذا المعنى وثالثها
ما صار اليه بعض الاولين من ان ابتداء اللغات بالاصطلاح والباقي بالتوقيف وكانه يريد بالابتداء
اصول الكلام كاسماء الاجناس وبالباقي دقائق التصرفات كانه استبعد صدور ذلك من البشر
ورابعها ما ذهب اليه الاستاد من الاخرين من ان القدر الضروري المحتاج اليه في الاصطلاح والتواطي
توقيفي والباقي اصطلاحي وتوقف القاضي والغزالي لاحتمال الجميع وعزاه في المحصول الى المحققين وفي
النهاية الى اكثرهم واكثر المتاخرين من الفريقين على ان النزاع ان كان في القطع فالتوقف والا فالتوقيف
وعليه ابن الحاجب والحق ان اصل اللغات توقيفي لبعد اهتداء العقول الى مثل هذا الاختراع المشتمل
على دقائق الحكم ولطائف البدع ولعل اختلاف اللغات في الآيات كغيرها من عجائب المخلوقات ولكن
لا شك ان كثيرا من الالفاظ نقل الى غير ما وضع له اولا وصار مشتركا بينه وبين غيره كما ان اهل ذلك
اهل كل عرف بل لا ننكر وضع كثير من الالفاظ ابتداء كاسماء واجناس وغيرها فان العرب اذا عثروا على
حيوان او نبت لا يعرفون له اسما اشتقوا له من لونه وطعمه او صفة من صفاته ما يناسبه وجعلوه
بازائه وكذلك كثيرا ما يعمدون الى الكلمة الاعجمية فيغيرونها ويستعملونها وكذلك العجم كثيرا ما يدخل
في لغته الفاظا عربية واهل الهند والاتراك كثيرا ما يخلطون الفارسية في لغاتهم ووضع الالفاظ في
الاصطلاحات الحادثة اكثر من ان يحصى ما زال يتجدد بتجدد الاصطلاحات في العلوم والحرف والصنائع
وبالجملة فالاستحداث ما يشاهد من الناس على كر الازمان ولسنا نقطع في اصول اللغات ايضا
بالتوقيف بل اقصى ما هناك الظهور والا فمن الجائز ان يكون اهل الاصطلاح من كل لغة مؤيدين بالقوى
القدسية من نبي او ولي مع ان العقول ما تدرك بدقتها مقادير حركات الافلاك وحقائق الاشياء واسما
الاعلام فليست مما الكلام فيه اذ الكلام انما هو فيما تألف منه اللغات كاسماء الاجناس ولسائر

وجميع

وجميع الاعلام انما من اوضاع البشر بل نقطع في كثير منها انها من حقه وضع غيرهم كاسماء الملائكة و
تستطرح بعضها كاسمه تعالى واسم آدم وحوا وكذلك اسم الجنة والنار وكل ما لا يعرفه البشر الا بوحي من
الله واما بقية اسماء الحسنى الشريفة فيحتمل الامرين ودعوى التوقيف لا يستلزم كونها منه بل من الجائز
ان يكون من النبي صلعم بما يناسبه تعالى ومما يؤيد ما قلناه من ان اصل الوضع من الله جل شانه ما
اشتهر من ان الله تعالى انزل على آدم حروف المعجم في احدى وعشرين صحيفة وهي اول كتاب نزل الى الدنيا
وفيه الف لغة وانه تعالى علمه جميع اللغات وفي حديث الشفاعة فيأتون آدم فيقولون انت ابو الناس
خلقك بيده واسجد لك ملائكته وعلمك اسماء كل شيء وعن ابن عباس علمه اسم كل شيء حتى القصعة
والقصيعة وفي اخبار اخر وما اشتهر من ان اسماعيل ابو العرب فلعل ذلك لان في ذريته العدد والبقية ولهم
الشان والا فالحميريين والعمالقة وجرهم وقوم هود وثمود كلهم من العرب فاما تعلق اهل التوقيف بقوله عز وجل
وعلم آدم الاسماء كلها من حيث ان المراد بالاسماء اما خصوص الالفاظ اقتصارا على ظاهر اللفظ او ما يعمها
وغيرها من انواع المدركات من المحسوسات والمعقولات نظرا الى انه معرفة اللغة وحدها ليست مما يصلح
ان تفضل به آدم على الملائكة واياما كان فتعليم اللغة داخل فيه على الاول ما ذكر في الثاني وكيف يجعل
آدم شيخا في ملكوت السموات والارض معلما الملائكة بمجرد تعليم لغات واسماء وانما يحسن التنويه
بشانه وامتحان الملائكة بعد قد خفايق المخلوقات ومنافعها لا بمجرد اسمائها على انه قد يقال انه لا تنبئ
اللغات فان معضل اللغات ومدار المحاورات على معرفة اسماء والافعال وانحاء التصرفات وضروب
الكلام من امر ونهي واخبار وتعجب وانكار ومن المعلوم ان الله تعالى لم يعرض عليهم هذه المعاني وسئلهم عما يدل
عليها وانما عرض عليهم صور المخلوقات من الحيوانات والنباتات وغيرها وكنى عنها باسم العقلاء تغليبا
ولان حقيقتهم احق فكانها هي المعروضة والسؤال انما هو عنها ولو كان التعليم لجميع الاسماء لكان
المعروض جميع المعاني حتى هذه اذ المعنى ثم عرض معاني تلك الاسماء على ان الظاهر ان التعليم انما
كان لاسماء حقائق الاشياء لا الكل بما دل على معنى سلمنا ولكن الظاهر ان المعلم اسماء المعاني بلغة
من اللغات لا في سائر اللغات والاحتمال كاف لان المقام مقام منع ووجه آخر ان السؤال ان كان
عن الاسماء فانما يكون في لغة من اللغات لا في جميع اللغات وما كان ليسئلهم عن اسماء ما عرض
عليهم في جميع لغات بني آدم الذي سيكونون من بعد حتى يقول لهم في كل معروض ما اسم هذا
في لغة العرب والفرس والترك والنوبة وغيرها من اللغات كلا ان هذا مما تنكره العقول بل ان كان
السؤال عن الاسماء فبا للغة التي كانت الملائكة يتحاورون بها والظاهر ان المسئول عنه هو ما علمه آدم ولكن

النعليم كان لذلك فاندفع عنهما يقال ان تعليم الله تعالى لادم اسماء الاشياء في سائر اللغات لا يستلزم
سؤال الملائكة عن جميعها بل عن اسماء اشياء في لغتهم والا فالاستدلال انما هو بقوله وعلم ادم الاسماء كلها
لا بقوله باسماء هؤلاء واما الثاني فاقتضاؤه ان يكون استعداد الاسم المسمى كما في قوله باسم ربك حتى
يكون المعنى المسميات الاسماء اي حقائق الاشياء وفيه استبعاد بلا قرينة مع انه لا يتناول شيئا
من اللغات هذا ولبعض الاجلاء في هذا المقام كلام حاصله انه تعالى لم يعلم ادم ما علمه صريحا اذ لا فضل في
قبول التعليم وكان للملائكة ان يقولوا في مقام المحاجة لو علمتنا ما علمته لعلمناه وليس ذلك من خواص ادم
وانما نصب لادم من الادلة والعلامات ما يستنبط منه معرفة حقائق الاشياء وخواصها ومنافعها
ولما عرض تلك الادلة والعلامات ~~ما يستنبط منه معرفة حقائق الاشياء~~ على الملائكة لم يقدروا على الاستنباط
اذ ليس للملك قوة التعرف والانتقال من اللازم الى الملزوم لا يعلم الا ما علم فكان لادم بذلك المزية العظمى
والسبق الذي لا يدرك وقريب منه ما اشار اليه بعض اهل الحقيقة من ان المراد من الاسماء ههنا مظاهر
اسماء الحسنى وهي حقائق الاشياء لدلالتها عليها وان كانت ذوات فاسم الشيء ما دل عليه ولما كان
كل اسم من اسمائه تعالى التي هي صفاته سبب الوجود حقيقة من الحقائق ومقوما النوع من الانواع على ما جاء
في الدعاء واسألك بالاسم الذي خلقت به العرش وبالاسم الذي خلقت به الكرسي الى غير ذلك كانت تلك
الحقائق مظاهر لتلك الاسماء ودالة عليها فصح اطلاق الاسم عليها وذلك كنوع النبي الذي هو مظهر الهداية
من اسم الله الهادي لعباده والمراد من تعليم ادم انه خلقه من اجزاء مختلفة وقوى متباينة مستعدا لادراك
انواع المدركات حتى صار مظهرا لسائر الاسماء وهذا بخلاف نوع الملك فانه وحداني الصفة ليس في جبلته
خلط وتركيب ومن ثم اختص كل صنف منهم بعمل فراكع لا يسجد وساجد لا يقعد وقائم لا يهوي ومن ثم لم يكن
بينهم تنافس انما مثلهم كمثل الحواس في الشخص الواحد لا يزاحم البصر السمع في ادراك الاصوات ولا الشم الذوق
في ادراك الروائح والمطعوم فلا جرم كانوا مجبولين على الطاعة يسبحون الليل والنهار لا يفترون فكان كل
صنف مظهرا لاسم من اسماء الالهية لا يتعداه الى غيره ومن ثم لم يكن لهم استعداد لمعرفة حقائق الاشياء المختلفة
فلك ان تقابل على الاول اي فضيلة اعظم من الاختصاص بالعلم وعلى الثاني ان حديث العرض ينبو عنه ولو تركت
الاسماء على ظاهرها مرادا بها اسماء الله الحسنى وصفاته العليا التي بها قوام الحقائق واريد بتعليم ادم اقداره
على التنقل من مظاهرها اليها والاستدلال عليها لكان وجها اخر لا يكون المعنى ح فعرض تلك الحقائق فلم
يعرفوا بها اسماء الله جل شانه كما تعرف ادم ومعنى الانباء الدلالة على وجه التعرف وطريق الاستعلام فان قلت
على هذا يبقى ضمير عرضهم وما بعده بلا مرجع قلت ذكر الاسماء مشعر بالمظاهر وهذا القدر يكفي في رجوع الضمائر

مع انه هو اللفظ الذي بني عليه التفسير الظاهرية بما احتجوا به بقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف
السنتكم والوانكم وقوله جل شانه علم الانسان ما لم يعلم فان المراد من الالسنة اللغات مجازا للعلاقة السببية
دون الجارحة المخصوصة اذ لا اختلاف فيها يكون محل اعتبار ولئن كان مع غيرها من الاعضاء اشد فكان اولى
بالذكر والمراد في الثانية ان كل ما يعلمه الانسان من الهدى والبيان فهو بتعليم الله عز وجل اما علم صدوره منه كما
في بدايات العلوم الحاصلة بتلاحق الافكار او انه علم اصول العلوم والصناعات وما يتوقف عليه استقامة
النظام وان زاد فيها من قبل نفسه اشياء كثيرة ولا ريب ان اللغة من جملة تلك الاصول ويتوجه على الاولى
انه من الجائز ان تكون الاية هي الاقدار على الاوضاع المختلفة وان المراد اختلاف كيفيات النطق واشكاله حتى
لا تكاد تسمع منطقين متساويين في الكيفيات وانه من الايات وهذا اقرب المجازات الى الحقيقة وعلى
الثانية ان المراد بما لم يعلم ما علم بالقلم على انه ليس بالبعيد ان يكون كني بالتعليم من اعطاء القوة العاقلة
ثم ما في القوى والمشاعر وكيف كان فقد اشتهر ان هذه المسألة من المسائل العلمية لا يترتب عليها شيء
من الفروع الفقهية لكن صاحب التمهيد ذكر لها فروعا منها المسألة المعروفة بمهر السر والعلانية وهي ما
اذا تزوج الرجل امرأة بالف واصطلحا على تسميتها بالفين فهل الواجب الفان على ما يقتضيه اللغة او
الف نظرا الى ما اصطلحا عليه او يبطل هذا العقد بناء على التوقيف لان الموضوع اللغوي غير ملفوظ والملفوظ
غير مقصود ولا يتم العقد الا به ومنها ما اذا قال لزوجته يا بنت الحلال ونوى انه من الزنا فلا حد عليه
لان اللفظ لا يحتمله ويتجه عليه التعزير بالتعريض هذا ان قلنا بالتوقيف وان قلنا بالاصطلاح اتجه ثبوته
وربما احتمل ثبوته مطلقا لما بين اللفظين من العلاقة الصحيحة وهي المضادة فيكون مجازا صحيحا معتبرا في كلام
العرب ومنها البيع المسمى بالتلجئة وصورتها ان يخاف غصب ماله او الاكراه على بيعه فيلجأ الى من يواطئه على
اصدار لفظ الايجاب والقبول لا لابتياع البيع بل لدفع التغلب ثم يبيعه بيعا مطلقا فهو يبطل لما انه قيد
بالوضع قال والاجود العدم عملا بالقصد ومنها اذا باع او اعتق او طلق او حلف ثم ادعى عدم ارادة المعنى
من اللفظ فقد قيل مبني على الخلاف السابق فان قلنا ان اللغات توقيفية لم يلتفت الى دعواه وان قلنا اصطلاحية
عومل بنيته ومنها ما اذا غلط الامام فنبهه المأموم بقوله سبحان الله سبحان الله ونحوه قاصدا التنبيه
فحسب او فتح عليه القراءة فانه يقصد التذكير او كبر المبلغ قاصدا التبليغ ونحو ذلك فان صلوته تبطل بناء على
كونها اصطلاحية لعدم تحقق الذكر والقراءة ح وعلى القول بالتوقيف يحتمله لانه نظر الى قصد خلاف
المعنى والصحة لان اللفظ موضوع للذكر والقراءة فلا اثر للقصد المخالف ويشكل ان يلحق بكلام الناس ولا
يثاب عليه هذا آخر ما ذكر من الفروع ووجه التفريع انا اذا قلنا ان اللغات اصطلاحية فقد قلنا بان الاصطلاح

يكون منشأ لثبوت اللغة ومتى قلنا ذلك صار كل ما قصد به خلاف معناه لغة جديدة فيجب ان يوخذ
المصطلح بها كما يوخذ من عقد او دفع او قذف باللغة الاعجمية اذ اعني بها هنا كان ما اصطلح عليه لغير
اللغة المعتادة له وان قلنا بالتوقيف منعنا ان يكون الاصطلاح منشأ لغة وكان قصد خلاف المعنى في حكم
العدم اذ لا يكون منشأ لوضع ووجب صرف اللفظ الى المعنى الاصلي ويحتمل ان يصيره قصد خلاف المعنى بمنزلة
المهمل من حيث صار كانه خلو من المعنى لان المعنى الاصلي لم يقصد بل قصد خلافه والمقصود غير معتد به
فكان اللفظ بلا معنى ونحن نقول الذي يذهب الى التوقيف ما كان ليمنع من تجديد الاصطلاح بل اقصى ما يدعيه
ان واضع اصل اللغات هو الله تعالى وانه لا يمنع الاصطلاحات الخاصة والحقايق العرفية العامة ولان يمنع فما كان
ليمنع من التجوز واستعمال اللفظ في غير معناه على ضرب من المجاز لمكان المناسبة كما اذا قصد بالبيع الاستنارد حفظ
المال من يخافه وبالوقف قصر المنفعة ونحو ذلك ثم نقول ان الظ فيما عدا الاول ان المتكلم لم يرد اصطلاحا ولم
يجدد وضعا بل ان قصده معنى هو متجوز وعلى هذا فلا فرق فيه بين التوقيف والاصطلاح في انه اما ان يصرف
الى المعنى اللغوي والى المعنى المجازي ويهمل ثم ان القول بالتوقيف لا يستلزم المنع من تجديد الاصطلاح كما عرفت
وكذلك القول بالاصطلاح لا يستلزم ان يكون كلما اصطلح عليه انسان او اطلقه انسان واراد به خلاف معناه او
لم يرد به شيئا هل صار بمجرد هذا الاطلاق من اللغة كي يوخذ به ويعول عليه او ليس منها كي يهمل ثم لا دخل
لكون واضع هذه اللغة التي شككنا في دخول هذا فيها هل هو الله جل ثناؤه او البشر والتحقيق ان المرجع
في ذلك الى ان الاحكام الشرعية التي تتعلق بالاحكام لالفاظ من عقد او ايقاع او قذف او سب او غير ذلك
هل تبنى على صدورها بالنحو المتعارف مستعملة في معانيها مع القصد بناء على ان الاصل عدم ثبوت العقد
والايقاع وعدم وجوب الحد والتعزير والمتيقن من ذلك انما هو اللفظ الذي قصد به معناه وما عدا ذلك
مشكوك فيه فيبقى على الاصل او ان مجرد العقد كاف بناء على ان المدار عليه لما اشتهر من ان العقود تتبع
القصود او مجرد الاطلاق بناء على ان المدار في العقد والايقاع والقذف على هذا اللفظ والحق الاول كما حقق
في محله **قوله** وان كان بوضع طار غير الشرع فحقيقة عرفية عامة او خاصة هذا هو المعروف في باب
العرفية وهل يعتبر البقاء او يكفي مجرد الطرو وان عرض التهجر احتمالان اظهرهما الثاني وقضية اخذ الطرو في
معنى بها انها مباينة اللغوية بناء على اخذ الاصالة في تلك فالظاهر من كلام اهل الاصول وعلماء البيان ان اللغوية
ما لم تسبق بوضع اصلا باقية كانت ام مهجورة وربما ظهر من بعضهم ان العرفية ما يستفاد منه المعنى في العرف
مطلقا طاريا كان او اصليا وهو خلاف المعروف وعليه بينهما عموم من وجه يجتمعان في اكثر الالفاظ
تنفرد اللغوية بالاصلية المهجورة والعرفية بالطارية وكيف كان فلا كلام في ان الاصلية المهجورة لغوية ولا

في الطارية

في ان الطارية الباقية عرفية انما الكلام في الاصلية الباقية كاكثر الالفاظ هل هي عرفية ايضا ام لا وفي الطارية المهجورة
هل هي عرفية ام واسطة المعروف في الاول الثاني والظاهر في الثاني الاول كما عرفت ثم المراد من طرو الاول ان
يكون حادثا غير اصلي سواء كان اللفظ الموضوع قديما قد سبق له وضع اخر ام مخترعا لم يسبق له وضع اصلا
لا ريب في المخترعة من العرفية ثم عموم العرفية وخصوصها باعتبار تعين الواضع وعدمه فالخاصة ما تعين واضعه
كاصطلاحات العلوم والصناعات فان واضع كل اصطلاح رئيس اما بالتواطي فيكون وضعه تعيينيا او با
لاشتهار فيهم حتى اختص وتعين فيكون تعينيا والعامة ما لم يتعين واضعه بل لم يكن له واضع على التحقيق اذ
ليس هي الا ان اشتهر اللفظ في المعنى لا يزال يزداد شهرة حتى يختص به ويتعين له ومن هنا لانها الوضع ومعلوم ان ذلك ممنوع
[illegible] من فريق دون فريق وصنف دون صنف فمن ثم سميت عامة وقلنا ان الوضع فيها تعيني لا تعييني اذ ليس تعيين
معين وانما تعين بالاشتهار فكان تعينيا بقي هنا شيء وهو ان الاعلام الشخصية ليست بحقايق قطعا لا سيما على قول
ومعت له ولا من الحقايق انما الشرعية فواضح واما اللغوية فلان واضعها واضع اللغة ومعلوم ان الاعلام ليست كذلك بل
لكل منها واضع مخصوص وانها لا تختص بها لغة دون لغة ولا انك تجد وايضا فاللغوية ما وضع لتتالف منه محاورات
اهل اللغة ولا تختص بناس دون ناس وهذه ليست كذلك واما العرفية العامة فلانها بالاشتهار والاعلام بالتعيين
والعرفية تختص بلغة دون لغة والاعلام تستوي فيها اللغات ونسبة وضع العرفية الى جميع اهل العرف على حد سواء
والاعلام لكل واحد منها واضع مع ان نسبة العرفية الى العرف في تالف محاورات اهل العرف منها نسبة اللغوية الى
اهل اللغة واما الخاصة فنسبتها الى اهل الاصطلاح نسبة اللغوية الى اهل اللغة والعامة الى اهل العرف العام ومعلوم ان
الاعلام ليست على هذا النمط مع ان الظ انهم ما يا [illegible] والخاصة النسبة الى قبيل وفريق ليست كون في فن وصنعة ونحو
ذلك فالوجه ان تجعل قسما آخر من الحقايق خاصا ولتسم بالحقيقة العلمية اولا واسطة بين الحقيقة والمجاز وان كانت
مستعملة استعمالا صحيحا وهذا هو المحكي عن المحصول والاحكام فقد حكي عنهما ان الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع اتصاف
الاعلام بهما نعم الاعلام المنقلبة في العرف العام كالبيت النجم وفي الخاص كالكتاب عند النحاة لكتاب سيبويه عندنا لا
في العامة والتاثير في الخاصة واما الاعلام الجنسية كاسامة وذؤالة ونحوهما فلا كلام انها حقايق لغوية وهذا كله ان
لا يبعد [illegible] الى نحو الاصطلاح والتسمية نعم هنا شيء لا بد من التنبيه له لوروده في كثير من الاحكام عليه وهو
انه كثيرا ما يتسامح اهل العرف فيطلقون ما وضع لقدر معلوم عددا او كيلا او وزنا او نحو ذلك على ما يقاربه مما زاد
او نقص وما وضع لمعنى معين على ما يقاربه [illegible] بغير العلم الا عند وتلك الزيادة والنقيصة التي [illegible] كانها في حكم
العدم وذلك كما يقال لمن اقام عشرة ايام الا ساعة او ساعتين انه اقام عشرة ولمن اشترى رطلا الا درهما او لا درهم او
ما يزيد بذلك انه اشترى رطلا ولمن قطع فرسخا الا ذراعا او ذراعين او ما يزيد بذلك انه قطع فرسخا والحنطة المشوبة

بالمشهور واللبن المشوب بالماء انه حنطة ولبن وربما تسامحوا في الاطلاقات ومع التسامح في الزيادة والنقصان كما
يقال فلان يملك الفا وهذا الصندوق يبيع عشرة آلاف ويراد التقريب ولشيوع هذا التسامح زعم ان
انها حقايق عرفية وعليه بنى من حكم من الفقهاء بارادة التقريب في كثير من التحديدات الشرعية كتحديد الكر
بالوزن والمساحة والبلوغ بالسن والمسافة والاقامة واقل الحيض واكثره والعدد المعروف لكل دعة
عطفا للزيادة واستثناء للنقيصة وان قلت شاهد صدق على ان الاطلاق على ما زاد ونقص ليس لكون
الوضع بل للتسامح وعدم الاعتداد باليسير ومما يدل على ذلك انا نجدهم يداقون ويستقصون في المعاملات
حتى ان احدهم اذا باع بعشرة آلاف لم يترك قيراطا وكذا اذا اشترى وانما يتسامحون فيما لا يعود عليهم منفعة
كما مثلنا ولو كان مطلق الاستعمال دليل الحقيقة ولو مع وجود التسامح والادعاء لكانت المجازات كلها حقايق
انما دليل الحقيقة الاستعمال بدون تسامح ولا تاول فان ان حمل ما جاء من التحديدات الشرعية على التقريب
بحيث ما يتناول ما زاد وما نقص بيسير والمغشوش بالاسلب الاسم من باب حمل الالفاظ على المعاني
المجازية وعموم المجاز مع انتفاء القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة وانه باطل بل الواجب حملها على معانيها
الحقيقية الا ان تقوم قرينة على ارادة ما هو اعم وربما الحق بهذا الباب اطلاق اسماء المعاملات من البيع
والاجارة والصلح ونحوها على المعاطاة من دون صيغة بناء على ان ذلك تسامح من اهل العرف ولذلك
لا يكاد يقع الاهمال منهم الا في الامور الحسية دون الخطيرة كالدور والحمامات والبساتين والجواري و
العبيد والخيل ونحو ذلك من الامور النفيسة والسلع الثمينة فانا نجدهم لا يقنعون في امثالها الا بالصيغ
فعلمنا ان اسماء المعاملات عندهم انما هي للصيغ وانما اهملوها في الامور الحقيرة واطلقوا اسماء المعاملات
على مجرد التراضي والتقابض تسامحا منهم لعدم الاحتفال لان ذلك حقيقتها عندهم مع ان كثيرا من الفقهاء
ذهبوا الى ان اطلاقها ذلك على وجه الحقيقة وبنى عليه تصحيح المعاطاة محتجين بان العرف قاض بصحة الاطلاق
مع انتفاء الصيغ فان طريقة الناس في جميع الاعصار والامصار الاكتفاء في معاملاتهم بالمعاطاة الخالية
عن الصيغ وهم مع ذلك يطلقون عليها اسماء المعاملات من غير توقف وح فتتناولها الادلة الشرعية الدالة
على صحة المعاملات المذكورة والحق ان بين المقامين فرقا فانهم هنا لا يتأولون في الاطلاق بخلاف الاول فانه
مبني على التأول وعدم الاعتداد بالنقيصة والزيادة لحقارتها وانكبابهم في الحظر على اجراء الصيغ اخذا
لحائطة المالية وتساهم عن المشرع من اشتراط الصيغة في اللزوم او في الصحة هنا واعلم انه ربما منع اهل
العرف من الاطلاق لعدم اطلاعهم على تحقق المعنى فظن ان قوم ذلك لانتفاء المعنى وهذا كما في اسماء الحرف
والصنايع فانها تتحقق بمجرد الاتخاذ والتشاغل بها وان لم يكثر العمل ومن هنا يعلم انه لا يشترط في صدق

التوطن عرفا بقاء المتوطن في المكان ستة اشهر او اكثر ولا في صدق اسم المكاري والجمال مثلا تكرار العمل مرات
او اكثر كما قيل وذلك لان اهل العرف لو اطلعوا على قصد المتوطن واما دنه لا طلقوا عليه الاسم بمجرد انتقاله
الى المكان مع العزم وان لم تطل المدة بل وان كان في المكان من قبل لغرض آخر من تجارة ونحوها الا انه لا
ان ينوي الاعراض **قوله** ولا ريب في وجود الاخيرتين يعني اللغوية والعرفية اما اللغوية فظاهر لثبوت
التواتر فيما لا تحصى من الالفاظ كالضرب والاكل والشرب والانسان والفرس والحمار والارض والماء
واما العرفية فالعامة لثبوت مثل الدابة والقارورة والخابية ونحو ذلك مما خصه العرف ببعض افراد
ما وضع له في اللغة ومثل الغائط والراوية والجن والملك ونحو ذلك ما وضع في اللغة لمعنى ثم استعمل في
غيره مما يناسبه مجازا حتى غلب عليه عرفا وهجر الاول ومن هذا الباب ما يجوز فيه او لا بحذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه ثم اشتهر حتى صار يعقل معنى المضاف من دون تقدير وذلك كقوله حرمت
عليكم الميتة فان الناس لا يعقلون منها الا تحريم اكلها وهذا باب واسع لا يقف على حد واما الخاصة فلثبوت
اصطلاحات اهل العلوم وارباب الحرف والصنايع والسبب في تغيير اللغة والانتقال الى المعاني العرفية
في العامة الحدوث والاشتهار حتى ينتهي الى الهجرة في الخاصة هذا والارتجال مع التواطي وظاهر المصنف
الريب وصحح غيره حيث قالوا لا خلاف فيها عدا الشرعية ان لا خلاف في اللغوية والعرفية وهو في اللغوية
والعرفية الخاصة كذلك واما العامة فقد حكى العلامة في النهاية الخلاف فيها وان من الناس من نفاها
ولعل هؤلاء هم نفاة المجاز كما يحكى عن الجويني بانها فرعه كما عرفت وكلاهما فاسد وربما حكي عن بعض لا
خبار بين امتناع العرفية العامة بدعاء منه ان اتفاق الخلق الكثير على نقل اللفظ ممتنع عادة ولئن امكن
فالعلم به ممتنع وهذه هي شبهة امتناع تحقق الاجماع والعلم به وقد مر الكلام عليها وكيف كان فالانكار هنا
مكابرة على المشاهدات فيما تقتضيه العادات لسهولة الاتفاق فيما تنقاد فيه الاهواء وتلهج به الالسن
اي فرق بين ما نقاه اهل الاصطلاح في اللغات ابتداء وبين نقاه بعد ذلك فيما عرض **قوله**
واما الشرعية ففي وجودها خلاف الخلاف المعروف بين الاصوليين على قديم الدهر انما هو الاثبات والنفي
الكليان على الاطلاق اذ لا نزاع فيما اثبت ومنهم ثم عرض بين متأخريهم التفصيل فنفاها بعضهم فيما تقدم
على زمن الصادقين واثبتها فيما بعد وهذا قول بالنفي على الاطلاق اذ لا نزاع فيما اثبت ومنهم من اثبتها
فيما كثر دورانه كالوضوء والغسل والصلوة والزكوة والصيام والحج والايمان والكفر ونفاها فيما لم
يتحقق كثرة استعماله في كلام الشارع كالخلع والمباراة والقسم واللعان والعدالة والفسق محتجا
بان الموجب لصيرورة اللفظ حقيقة انما هو كثرة الاستعمال فيدور مدارها فما لم يقطع بالغلبة لم يحكم با

لانتقال ما عرض تارة بالمنع من انتفاء الغلبة الموجبة للانتقال الثاني وان كانت في الاول اتم وعدم الاطلاع
التفصيلي الا باستقراء وهو استقراء آخر واخرى بمنع اختصاص الموجب للانتقال بالغلبة بل هنا امر آخر وهو لا
ثم استشعر بان الاستقراء مبني على الغلبة والاشتهار لان العلم بوضع اللفظ للمعنى يحصل بتتبع استعمالات
يسيرة وجد فيها اللفظ مستعملا في ذلك المعنى واجاب بانه انما يتوقف على الاشتهار لو لم يتحقق هناك سوى
استعمال اللفظ مع القرينة الدالة على المعنى المراد اما لو انضم الى ذلك ما هو من مخائل الوضع فتحصيل العلم بالوضع
من الاستعمالات اليسيرة ولذا لم يشترط في الترديد بالقرائن حصول الغلبة مطلقا بل مع انتفاء امارات الوضع
قلت لا ريب ان انتقال اللفظ من معنى الى آخر انما يكون بالغلبة والاشتهار الا ان يكون بالوضع التعييني
ولا اطلاع على هذا الانتقال مع تعدد المدعى كما نحن فيه انما يكون بتتبع مواقع استعمالاته فاذا وجد كلما
اطلق استعمل في المعنى الجديد يعلم انه قد انتقل اليه باحدى الطريقين التعييني او التعيني لكن لا بد وان يكون
ذلك الاستعمال بالغا الى حد الاشتهار والغلبة وان كان يسيرا كمرة ومرتين او نحو ذلك يحمل على المجاز قطعا
الا ان ينضم اليه قرائن تدل على الوضع وثبوتها في محل النزاع مما يمنعه الخصم فالوجه الاقتصار على الاول
ومنهم من اثبتها في العبادات ونفاها في المعاملات واحتج بانه لا دخل للعبادة والمعاملة في النفي و
الاثبات فان مرد الى الغلبة لكثرة تكرر العبادات ففي المعاملات ما يزيد تكرره على كثير من العبادات وقد
اعترض على جميع التفاصيل بان الناس يتفقون على الايجاب والسلب الكلي فاحداث الثالث خرق لما
اجمعوا عليه والتفصيل في المسألة ان ما نقل اليها ان مستحدثة ثم في الشرع لم تكن تعرف من قبل كالخلع و
المباراة واللعان والايلاء ونحو ذلك سبيلها سبيل العبادات وهذا من قبيل النكاح فقد نص اهل اللغة
على انه بمعنى الوطي قال في المغرب اصل النكاح الوطي ثم قيل للتزويج نكاح مجازا لانه سبب للوطي المباح وظاهر
العلامة في تذكرته اتفاق اللغويين على ذلك وقول صاحب الصحاح النكاح الوطي وقد يقال للعقد ظاهر في التجوز
مع انه قد نقل في عرف الشرع الى معنى العقد لغلبة استعماله فيه حتى قيل انه لم يرد في الكتاب العزيز بمعنى الوطي الا
في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره بل قيل في هذا انه بمعنى العقد ايضا واشتراط الوطي في المحلل انما علم من دليل آخر
من اجماع او غيره وقد حكى جماعة الاجماع وكيف كان فالنقل في المعاملات ثابت وان كان الغالب فيها عدم
النقل عن المعاني الاصلية كالبيع والهبة والصلح والدين والرهن والاجارة والعارية والوديعة والغصب والميراث و
والقصاص والدية وغيرها فانها لم تنقل في الشرع عما كانت عليه في اللغة وان توقفت صحتها شرعا على شرائط لم
تكن تعرف من قبل فان ذلك لا يقتضي نقلها الى التغيير بل ظاهر الاشتراط خروج الشرط عن ماهية المشروط وان في
العبادات ما لم ينقل عن المعنى اللغوي كالسجود والطواف والاحرام والشرائط الشرعية لا تستلزم التغيير كما عرفت

وان كان الغالب

وان كان الغالب عليها هو النقل وما اشتهر من ان العبادات توقيفية دون المعاملات فانما هو مبني على الغالب
وكل وليس ذلك من جهة ان احكام العبادات توقيفية لان جميع الاحكام الشرعية سواء كانت في عبادة او معاملة
توقيفية انما الكلام في الموضوعات وظاهرهم ان العبادات توقيفية كالحكم الشرعي لا بد فيها من التوقيف من الشارع
بخلاف المعاملات فان المرجع فيها الى اللغة والعرف وقد عرفت ان هذا الاطلاق مبني على ما هو الغالب وكلام
فيوجب الرجوع في اغلب العبادات وبعض المعاملات الى الشرع وليس هنا اصل يبنى عليه حكم بل ما عرفنا انه
من نقل في الشرعية من عبادة او معاملة اوجبنا الرجوع في معرفته الى الشرع كاحكامه وما عرفنا عدم نقله
منها لم يوجب الرجوع الى الشرع الا في احكامه واكتفينا فيه باللغة والعرف ثم هنا امور قد ثبت فيها النقل
ليست من العبادات كالايمان والكفر والعدالة والفسق والطهارة والنجاسة والحدث فلا وجه لتخصيص النقل
بالعبادات وليس ما حققناه قولا بالتفصيل بل نقول كلما استعمل الشارع في معنى مستحدث ووجدناه فيما بين
المتشرعة حقيقة فيه والحال ما هو من محل النزاع قلنا الحقيقة الشرعية سواء كان عبادة او معاملة فكان ذلك
قولا بالاثبات على الاطلاق فهذا معنى الكلية في الاثبات فان ما استعمله الشارع ولم يبلغ فيما بين المتشرعة الى حد
الحقيقة او كان فيما بينهم حقيقة في معنى مستحدث ولم يثبت استعمال الشارع له فيه وثبت عدمه كالاصطلاحات
الطارية فيما بين الفقهاء واهل الاصول والمتكلمين فليس البحث فيه لخروجه عن محل النزاع وليس غرض المثبتين الايجاب
الكلي ردا على من يقول بالسلب الكلي كما قد يتوهم مع تصريحهم بان محل النزاع المنقولات المتداولة على السنة المتشرعة
وان الخلاف في انحصره فيها حقايق هل كان بوضع الشارع حتى تكون حقايق شرعية او المتشرعة حتى تكون عرفية كيف
ولو كان كذلك لوجب تعيين ما ثبت فيه الوضع الشرعي الا لم يعقل النزاع في هذا الاصل الجليل فانه قد نرى انهم
يتداولون كلما يرد عليهم في خطابات الشرع من هذا القبيل على النزاع فمن اثبت حمله على المعنى الشرعي ومن نفى حمله على
المعنى اللغوي ولا يحصرون ذلك بلفظ دون لفظ **قوله** والحق وجودها للعموم في اثباتها طرق
اقواها ثلثة الاول الاستقراء فانا اذا تتبعنا خطابات الشرع لم نكد نعثر على شيء منها مستعملا في المعنى اللغوي
وهذا طريق مستقيم في تعرف سائر الحقايق في سائر اللغات والاصطلاحات فانا اذا وجدنا اهل لغة وكلما
اطلقوها ارادوا بها هذا المعنى مثلا علمنا انها حقيقة فيه وفيه دلالة على ان الوضع فيها كان على سبيل التعيين
وان الشارع قد بين مرادها من اول الامر على التجرد لو كان على سبيل التعين بالغلبة والاشتهار لاستعملت في
خلاف ذلك في اكثر المعاني القديمة كما هو الشان في كل مجاز فان قلت انما نعرف الحقايق في اللغات بالاستقراء
لعدم العلم بوضعها لغيرها استعملت فيه بدليل انك متى علمت بوضع كلمة لمعنى ثم وجدتهم يستعملونها في غيره حكمت
بانها مجاز ولا اقل من الشك والتوقف فيما نحن فيه تحقق العلم بالوضع فكيف يكون طريقا الى العلم بالوضع قلت

السنة اذا وجدنا هل من يستعملون الفاظا في معان مستحدثة كلما اطلقوها ارادوا بها تلك المعاني دون
القديمة نقطع بان قد نقلوها وهجروا الاول بل نقطع بالوضع ما داموا استعملوها احيانا في القديمة كما يقع المخاطبة
في الفعل والامر بالمضروب والتمييز ونحو ذلك ثم ان هذه المسألة مما يكتفى فيها بالظنون لانها كلام في
الموضوعات ولا ريب ان الظن في جانب الاثبات لشهرته بل حكى السيد وجماعة عليه الاجماع وبالجملة فالنفي
انما نسب للآمدي والرازي وغيرهما الى القاضي ابي بكر ولو كان فاشيا في الشهرة لكان الرجحان المبين فان قلت
ذلك في النقل وهذا اجتهاد قلت ان النزاع اول ما كان في النقل هنا نقول قد بلغت الى حد الحقيقة ود
لم تبلغ ثم صاروا يتعلقون بالامارات والادلة استظهارا الثاني انا اذا تتبعنا مواقع استعمالاتها في
الخطابات الشرعية وجدناها مستعملة في المعاني المستحدثة من دون نصب قرينة وانما عرف ذلك بالاجماع
فلولا انها كانت حقائق فيها لم تطلق مجردة ودعوى ان القرائن في الجميع كانت حالية فخفيت مجازفة فان الشائع
استمرار طريقة العلماء خلفا بعد سلف على الاستدلال بما ورد منها في الخطابات الشرعية على احكام المعاني
المستحدثة كما يستدلون بالاوامر الواردة منها على وجوبها من غير ملاحظة قرينة ولا نكير فلولا انهم مجمعون على
انها حقائق فيها لكان للخصم ان يمنع ارادة المعاني الحادثة فان قلت ان كان هناك فالحجة عليها انما هو المراد
بها هو المعاني الحادثة اما انها على وجه الحقيقة كما هو المدعى فلا قلنا ظاهر التسليم والانقياد وعدم النكير ان
هذه عندهم معان لها ودعوى انها مجازات وهم متسالمون على انها مرادة من الاحتمالات العقلية التي لا تعول
على مثلها وهنا كلما اخذ قصد ما يكون لكنها تختص بالعبادات وتحقق بها الثبوت في الجملة الاولى ان هذه المعاني
المستحدثة مما تتوفر الدواعي على الوضع لها لمسيس الحاجة اليها وتوجب الحكمة فيها ذلك حسب ما ثبت من حكمة
الوضع لما اشتدت الحاجة اليه وناهيك بما ارسلت به الرسل وانزلت به الصحف وقامت لاجله الحرب على ساق
افترى هذا يهمل الثاني ان العادة قاضية في مثلها بالتعيين في اقصر مدة وما ظنك باعمال يداومون فيها الليل
والنهار وعشيا وابكارا يتداعون باسمائها فيما بينهم فاستوى فيها الشريف والوضيع والحر والعبد والرجال
والنساء لا يبقى فيها مندرجا هل الثالث ان اكثر العبادات كانت ثابتة في الشرائع السابقة بل بعضها في الجاهلية
عند مشركي العرب كالحج والطواف واذا ثبت كونها حقائق قبل البعثة فكيف ينكر بعدها ثم قضية اكثر هذه الادلة
هجر المعاني الاول وهو فيهم كيف لا وقد كانت شتى كلمات الاجمال ولبطل الاستدلال بما جاء مجردا من القرينة
من الكتاب والسنة حسبما استقامت عليه الطريقة **قوله** لنا تبادر لا يكاد الاحتج بتبادر المعاني
المستحدثة ثم استشعر ان هذا التبادر ان كان عند اطلاق كلام الشارع فللخصم ان يمنعه وان كان عند اطلاق
كلام المتشرعة فاقصى ما يثبت به الحقيقة العرفية واجاب بانا نجد ذلك في كل اطلاق واستشهد بالوجدان وانه

بل التحقيق جريان هذا في كثير من
المعاملات كالنكاح

انا هو صدق

انا هو مصدق عليه ما استشعر ليس بايراده دفعه وشعورا بما الا ايراد ان التبادر المدعى ان كان في زمن الشارع منعناه اذ هو
اول الكلام وان كان فيما بعد سلمناه ولا يثبت به الا العرفية وبعبارة اخرى تبادر المعنى انما يدل على كون اللفظ حقيقة
فيه عند من تبادر اليه ولا يدل على كونه كذلك في عرف المستعمل ما الكلام انما هو في الثاني لا في الاول وقد كان يمكن ان يتوصل به
على ذلك لكن السوق الى آخره بابا ثم بعد ان ثبت التبادر عند كل اطلاق وجدان التبادر انما يكون دليلا على الحقيقة
الشرعية لو كان منشأه من غلبة استعمال الشارع وهو في حيز المنع لم لا يكون من الانس بكلام المتشرعة جاب استظهار
الاول لا يجدي المنع كما هو الظاهر حتى يكون خروجا عن قانون المناظرة ثم ذكر بعد ذلك ما هو مبني لذا العقد لكنه لما هو
ان تبادر المعاني المستحدثة الى الاذهان معلوم بالوجدان ولم يبق الا احتمال كونه لامر غير الوضع الشرعي الذي اشار
اليه فيما سبق بكثرة استعمال الشارع وهو غير معلوم فتعين ان يكون من الوضع الشرعي قلت كان الوجه ههنا
ايضا ايراد ما اوردناه سابقا لكنه عدل كما عدلنا ولا ثم لا يخفى ان منشأ التبادر الآن انما هو صيرورة هذه
الالفاظ فيما بيننا حقائق عرفية عامة في المعاني المستحدثة والمعلوم انما هو هذا وكونه عن كونها حقائق في
الشرع غير معلوم الا ان يضم اصالة عدم التعيين ويكون مظنونا لكن هذا الاصل معارض بمثله وذلك انها
قد كانت قبل الشرع حقائق في المعاني القديمة والاصل عدم التغير ويزيد ذلك باصالة تاخر الحادث وبا
الاصل الاستصحاب وقد يقال ان ذلك وان تأدى الظن بهذا اقوى بحكم الوجدان فان التبادر في اي عصر فرض
ظهور ثبوته قبل ذلك العصر بما لا يكاد ينكر فان تلك تبادر المعاني في اي عصر فرض ينقاد فيما بعد ذلك العصر
الظهر لان ثابت عام قلنا هذا حق لو خلي ونفسه لكن قد عرض له من مقتضيات الانتقال ما يقتضي اثره على ان هذا
خروج عن التعلق باصالة عدم التغير والكلام فيه معارض بمثله ثم قوله اذا كان المرجع الى اصل العدم فالاقل
لنا انها الآن حقائق في هذه المعاني والاصل عدم التغير وكفانا مؤنة هذا التطويل فان اثبات التبادر لم يعد عليه
بطائل سوى اثبات كونها حقائق الآن وذلك غير محتاج الى اثبات انما التبادر الذي يستقل بالاثبات تبادر المعاني
في ايامه وطريق اثباته ان من تتبع محاورات الشارع وبيان اهل زمانه ونظر الى كثرة استعمالها فيما بينهم
في المعاني المستحدثة مجردة عن القرائن علم انها كانت بحيث تتبادر **قوله** والا لم يثبت اكثر الحقائق
يريد اللغوية والعرفية اذ احتمال كون التبادر بواسطة امر آخر جار في الاكثر ان اكثر الحقائق اللغوية وكذا العرفية
العامة انما ثبت بهذا الطريق وهو ان التبادر فيها معلوم وكونه لامر غير الوضع غير معلوم اي انها لو لم تكن كذلك
عند اهل اللغة للزم التغير والاصل عدمه ولو اعتبر احتمال كونه بواسطة اهل العرف دون وضع اللغة لم تثبت
حقيقة لغوية وفيه انا لا نعرف احدا اثبت حقيقة واحدة بهذا الطريق انما عرفناه من قبله والمعروف في اثبات
الحقائق اللغوية النقل بقسميه ويثبت اكثرها الا انا تنبهنا في الطرق التي ذكرها من تبادر [illegible]

قوله

ومنع الاثبات بذلك النادر وان امكن اثبات اكثرها بهذا النادر سلمنا ولكن بين المقامين فرق لحصول العلم
في الشرعية كما عرفت دون اللغوية فلا يلزم من عدم اعتباره هناك عدم اعتباره هاهنا ثم الحقايق المروية ليست
مما نحن فيه في شيء اذ لا يحتاج في اثباتها الى اكثر من النادر ولا يلزم من عدم اعتبار النادر مع العمومية التي
ذكر عدم اعتباره صرفا هنا وقد احتج النفاة بامرين احدهما انه لو نقلها الشارع الى غير معانيها لفهمها
المخاطبين بها لكونهم مكلفين بما تضمنته والفهم شرط التكليف ولو فهمها لنقل الينا لمشاركتنا لهم في
التكليف ولو نقل فاما بالتواتر وهو غير ثابت او بالاحاد وهو لا يفيد العلم مع ان العادة قاضية في مثله
بالتواتر الثاني انها لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية لان اختصاص الالفاظ باللغات بحسب
دلالتها بالوضع فيها ولو كانت غير عربية للزم ان لا يكون القرآن لاشتماله عليها وقد قال تعالى قرآنا عربيا واجيب
عن الاول تارة بانا لا ندعي ان الشارع نقلها بحيث اعلامهم بذلك ونمنع الملازمة الاولى وانما نقول انها
انتقلت لكثرة الاستعمال ولو على ضرب من المجاز مع نصب القراين سلمنا انه هو الذي نقلها وان اول
استعماله لها كان على نحو الوضع والتعيين لكن لا نسلم ان التكليف يستلزم الاعلام بالمعنى المراد ولو
بالقرينة كما استعمل الواضع الاول ودل على المعاني بالقراين فكان هذا منعا للملازمة الاولى فان قلت ان لم
يفهمهم فقد فهموا ونحن نقول لو فهموا لعلمونا قلنا هذا اول شيء ننعد وما الذي دل على هذه الملازمة
وتارة بمنع الملازمة الثانية واما المشاركة في التكليف فانما تقتضي وجوب بذل الجهد علينا لتحصيل
العلم بما كلفوا به فان حصل والا سقط التكليف ووجب الرجوع الى الاصول المهتدى كما في ساير الاحكام
ولو اقتضى ذلك ان نعلم كما علموا لكانت الاحكام الشرعية باسرها معلومة عندنا بلا وفي بالجملة يجاب
التبليغ عليهم وقد قال عم ليبلغ الشاهد الغايب فالامر الثاني لا يستلزم الانتقال واخرى بالتزام نقلها الينا
بالطريق الاحادي فان اوايل المثبتين النفاة كانوا نقلة ثم صار الاثبات والنفي بالاجتهاد قولكم لا يفيد العلم
قلنا هذه المسئلة التي هي عبارة عن كون هذه الالفاظ موضوعة لتلك المعاني ليست من مسائل الاصول كي يجب
فيها بل هي من المبادي التي يكفي فيها الظن سلمنا ولكن لا نسلم وجوب القطع في كل مسئلة اصولية انما يجب القطع
في اثبات المدارك الاصلية كاثبات حجية الاجماع او خبر الاحاد ونحو ذلك بخلاف كون اللفظ موضوعا لهذا المعنى
ككون الامر للوجوب والفور ومن العموم والوصف للذات المتلبسة في المبداء والشرط يدل على انتفاء
الحكم المذكور لغير المذكور وغير ذلك كما في اكثر مسائل الاصول فان الظن يكفي في ذلك فان قلت اذا كان
الاصل هو المنع من الاخذ بالظنون في الفروع الا ان يقوم القاطع على نوع منها كما قام في اخبار الاحاد فكيف يسوغ
بناء الاصول عليه قلت ان الناس مجمعون على الاكتفاء بالظن في موضوعات الاحكام ومن ثم استقامت طريقة

بالوضع وانما يستلزم الاعلام

العلماء

العلماء على الرجوع الى اللغة من غير نكير ولو في مقام خصام فان قلت المرجع مليا ما هو الا مقاد على الظن الحاصل من
النقل اما الحاصل من النظر والاجتهاد فعلى الاصل قلت ان الطريقة كما استقامت على الاول استقامت على هذا
ايضا من غير نكير فانهم ما زالوا يختلفون في مسائل الاصول ولا متعلق لهم الا الظنون وطريق اخر وهو ان الاجماع
منعقد والعقل حاكم بانه اذا انسد طريق العلم فيما لا بد من الاخذ به وجب الاخذ بالظن ومن المعلوم الذي لا يحوم
حوله الشك ان من يستنبط الاحكام الفرعية من الخطابات الشرعية محتاج اشد احتياج الى مراعات الاحكام
الاصولية ككون الامر للوجوب ومن للعموم والصفة للمتلبس ونحو ذلك فاذا لم يمكن اثبات هذه الاحكام
بالقواطع تعين الاكتفاء فيها بالظنون والا لزم تعطيل الخطابات الشرعية وعن الثاني تارة بمنع لزوم كونها
غير عربية لان وضعها ان كان بالاشتهار والغلبة كما هو الظاهر فهي مجازات لغوية صارت حقايق شرعية
ولا ريب ان مجازات كل لغة منها فاذا تجوز بعضهم ثم اشتهر حتى صار حقيقة كانت منها وان كان بالتعيين ابتداء
فاختصاص اللفظ باللغة ليس باعتبار دلالته بوضع تلك اللغة كما قد يظن بل بحسب وضعه لمعناه في غيرها
مع وضعه لا لذلك في تلك اللغة في الجملة وان لم يكن الواضع جميع اهل تلك اللغة وواضع الحقيقة الشرعية
اعني الشارع م من العرب فتكون الالفاظ التي وضعها عربية كيف ولو كان المعتبر في الانتساب الى اللغة
وضع الجميع للزم ان تكون المنقولات في الحقايق الاصطلاحية في كل لغة خارجة عنها فان واضعها هو البعض
واخرى بالتزام كونها غير عربية قولكم لو كانت غير عربية للزم ان لا يكون القرآن عربيا ممنوع اذ المراد بعربيته
كونه عربي النظم والاسلوب ولا ينافيه اشتماله على ما ليس بعربي كاشتماله على اوايل السور فانها لم توضع في اللغة
لمعنى وعلى ما هو من غير العربية من رومي او فارسي وحبشي كقسطاس وسجيل واستبرق ومشكاة وغير ذلك
حسبما روى عن ابن عباس وربما التزم بعضهم في الجواب كون القرآن غير عربي ومنع كونه غير عربي كله ووصفه
بكونه عربيا تغليبا وسلك غير عربي وربما قيل ان الضمير في انا انزلناه للسورة لا للقرآن وذلك ان القرآن كما يطلق
على الجملة يطلق على السورة بل الاية ولهذا انه لو حلف لا يقرا القرآن حنث بقراءة آية منه ولا ينافي ذلك صدق
بعض القرآن عليها اذ يراد بالقرآن في ذلك الاطلاق الجملة كما في بعض العسل وبعض الماء وهذا خطاء من القول
اذ الكلام في عربية القرآن كله والضمير في انا انزلناه للقرآن اذ هو المحدث عنه وناهيك في ذلك قوله تعالى ولو
جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته ءاعجمي وعربي واشتماله على غير العرب مم واسماء الحروف عربية
سواء جعل المركب منها اسماء للسورة اولا والمعرب عربي فاشتماله عليه بعد تسليمه وتسليم ان ما اوهمه
ليس من توارد اللغات كالصابون والتنور كما قيل لا يستلزم جواز اشتماله على غير المعرب فالقدح ما قبله
وبالجملة فدعوى اشتماله على لفظ غير عربي باطل خارج عن قانون اللغة وكيف يسوغ للحكيم ان يخاطب قوما لا

بعرف فاذا عبر يجيء تنزيل وصفه بالعربية على ارادة عربية النظم وعلى التغليب وانكار وصفه بها
اواد عاء ان الموصوف بها هو السورة والتحقيق في الجواب عن الثاني هو الاول **قوله** واعلم
ان هذه المسئلة قليلة الفائدة الى آخره لما راى ضعفا لدليل اراد ان يهون الخطب ببيان قلة الفائدة
قوله ما يبعد النزاع فانه البعد لا بعد بالمستدل والمسلم به فان الثاني ما كان ليدعى ان جميع
هذه الالفاظ بمجرد موت النبي صلى الله عليه وآله صارت حقائق واني يصلح لذلك فالوضع ان كان بحضرة النبي صلى الله عليه وآله في الطلب
والاستهاد وذلك لا يعقل وقوعه دفعة بالجملة فالزمان المتصل بزمان الشارع المقارب له حكمه
حكمه اي العلم بتحقق الوضع والعرف مجازفة وكانه يريد اخبار الصادقين عليهم السلام ومن بعدهما وكلامه
في البلوغ ثم دعوى عدم استقلال الكتاب والسنة في شيء من الاحكام عرية عن البرهان ومن
تصفح كتب الاستدلال والتفسير عثر على كثير خصوصا العمومات مسلمنا ولكن قصية ذلك الاستغناء
عنهما باخبار اهل البيت عليهم السلام وذلك مما لا يلتزمه احد من العلماء حتى الاخبارية لما تواترت به الاخبار من
وجوب العرض وانى يسع المجتهد الذي يجب عليه تتبع المدارك الاعراض عنهما ثم ما يصنع فيمن عرض
عن اخبار الاحاد وليس البحث في هذا الاصل من مهماته فكيف يسع للاصولي رفضه قال الاستاد
الشريف لا ريب ان عدم استقلالها ليس بالضروري بل لا بد في استقلاله من الاستقصاء في التتبع
والاعتماد فيه على بعد عبد تقليد في المسائل الاجتهادية ولا ريب ان تحصيل العلم بذلك بطريق التتبع مع
مخالفته لوضع التحصيل في ترتيب الطالب على المبادي اصعب بكثير من تحقق هذه المسئلة فلا بد من
البحث وان فرض شفاء الفائدة في الواقع ثم تقييد الاخبار النبوية بالنقل من غير جهة الائمة عليهم السلام مبني
على ان المنقول من جهتهم تنزل اخبارهم في وجوب الحمل على المعاني الشرعية وان قلنا بنفي الحقيقة الشرعية
وهو في حيز المنع بل يجب تنزيل كلامه على ما هو المعروف في زمانه الا ان تقوم قرينة او يكون النقل بالمعنى
بقي هنا شيء وهو انه اشتهرت طريقة المثبتين على حمل ما جاء من ذلك في الكتاب والسنة مجردا على
المعاني الحادثة من دون مراعاة تاريخ الورود هل كان بعد ثبوت الوضع او قبله مع ان الشك كاف
المقام خصوصا ما لا يتكرر كثيرا كالخلع والمباراة واللعان ونحو ذلك فانه يحتاج في صيرورته حقيقة الى مدة
متطاولة وما اجاب به بعضهم من استظهار كون الوضع بطريق التعيين تارة وبالاجماع المركب على عدم مراعاة
التاريخ اخرى فمنظور فيه اما الاول فلتوجه المنع عليه بل الظاهر انه بطريق التعين واذا اول ما اطلق لمناسبة
ثم اشتهر حتى غلب لانه جعله بازائه بالتواطي مسلمنا ولكن من الجائز ان يكون استعمله قبل نزول الحكم والوضع
واما الثاني فبعد تسليم كشف مثل هذا الاجماع عن قول المعصوم ان الاجماع المركب انما يكون حجة اذا رجع

الى البسيط

الى البسيط بان يكون على قدر مشترك وان يكون كل من الفريقين حاكما بذلك القدر قاصدا له وما نحن فيه ليس
كذلك اذ غاية ما ثبت عدم المراعاة وليس ذلك قولا بالعدم وتحقيقه انه اقصى ما علمنا من العلماء على
اختلافهم انهم لا يفرقون في فهم الخطابات الشرعية عن تاريخ الصدور اما النفاة فظاهر اذ لا حاجة تدعوهم الى
ذلك لانهم انما ينزلون على المعاني اللغوية واما المثبتون فلم يضبطوا للوضع تاريخا لينتفعوا بضبط تاريخ
الصدور وينزلوا ما بعد تاريخ الوضع على الشرعية وما صدر قبله على اللغوية على انا لم نعثر يوما على احد
يراعي ذلك في تنزيله فكان مما اتفق عليه الناس عدم النظر في التاريخ اي اتفق انهم لم يراعوا ولم يتفقوا
على الحكم بعدم المراعاة مسلمنا ولكن اتفقوا على طريقتنا انكشاف كون الامام مع غير مراع ومن الجائز ان يكون
من النافين فلا يكون دليلا على صحة عدم المراعاة للمثبتين كما هو المطلوب **تتمة** الجمهور على ان العقود
كبعت واشتريت وتزوجت وطلقت كانت تستعمل في الاخبار تستعمل في الانشاء وذلك حيث يراد بها انشاء
العقد ومن الناس من زعم انها لم تنقل الى الانشاء وانما هي حينما استعملت فهي اخبار وهذا خطاء فان
استعمالها في الايقاع لغة وشرعا وعرفا مما لا يكاد ينكر وقد تاول العضدي مقالة هؤلاء بانهم انما ارادوا بعدها
الاخبار رعما في النفس لا الاخبار بوقوع امر في الخارج بصيغة اخرى او امر آخر دفعا لانهم منعوا على الجمهور دعوى
النقل وهو انما يتم باداء الامر الخارجي اما استبعادا وقوع ذلك فمن له مسكة في العلم فنفى احتمال ان
يكونوا ممن يذهب الى وقوع العقود بالتراضي فاذا جيء بالصيغة كانت اخبارا واحتج الامام الرازي والعلامة
والبيضاوي وغيرهم على النقل بانها لو لم تكن منقولة كانت في الايقاع اخبارا فان كانت صادقة لزم التسلسل
فانا ننقل الكلام الى الصيغة الاخرى التي يقع بها البيع في الخارج وهكذا ولو كانت كاذبة لم تترتب عليها
الاحكام الشرعية ولانا اثلثا لانحصار الخبر فيهما ويتجه ان هذا انما يتم عند من يشترط في الايقاع اجراء الصيغ
ولعل هؤلاء لا يشترطون ويزعمون ان العقد يقع بالتراضي فاذا جيء بالصيغة كانت اخبارا على انه ان تم
لم يدل على اكثر من الاستعمال في الايقاع وهو اعم من الحقيقة والمجاز فلا يدل على النقل نعم يبطل ما ذهب الخصم اليه
من دعوى الخبرية وكيف كان فهذا بحث لا طائل تحته انما الكلام في مقام آخر وهو انه قد اشتهر انها منقولات
شرعية ذكره ذلك العلامة وغيره ومتى كانت كذلك كانت حقائق شرعية ولو كانت حقائق شرعية لتعرض لها
مثبتو الحقيقة الشرعية والذي يحكم به الاعتبار ويدل عليه تتبع محاورات اهل اللغة ان استعمالها في الانشاء
كان ثابتا في اللغة قبل الشرع فان الغالب على قديم الدهر هو الايقاع بالعقد خصوصا في الامور النفيسة وح
تكون منقولات لغوية وما غلب الظن بحدوثه بحدوث الشرع كخلعت وباريت فهو شرعي ثم ان بلغ الى حيث
صار يتبادر منه الانشاء فحقيقة شرعية ثم اطلاق النقل عليها مبني على عدم اخذ الهجر في مفهوم النقل

ان لا ريب في صحة استعمالها في الاخبار لغة وشرعا وعرفا وكيف كان فهي مشتركة بين الخبر والانشاء لا بد في كل
منهما من قرينة معينة هذا وقد يقال لسنا نريد بالشرع شرعيتها كي يقدح سبق الاستعمال بل في الجملة
ولا ريب ان حملها على الايقاع والنقل انما جاء من قبل الشرع فان الشارع هو الذي جعل بعت مثلا
ناقلا للملك وزوجت مبيحا للنكاح واعتقت مبطلا للرقية كيف لا وهي احكام شرعية ولا دخل للواضع
في وضع الاحكام وانما جعل الماضي بذلك لان العقد يعرض الموقع او يدعى انه لا ينافي من الاطلاق في عرف
اهل الشرع الا الانشاء وكان مبنى القوم على هذا وهل بين الشرعية والدينية فرق الذي ذكره ابن الحاجب
وحكاه عن المعتزلة ان الدينية عندهم نوع من الشرعية وهو ما لا يعرف اهل اللغة لفظه ومعناه او كليهما
وان النوع الاخر وهو ما يعرفون لفظه ومعناه خاص بالشرعية ولا يطلق عليه اسم الدينية وانت تعلم ان
هذا القسم ليس من الشرعية في شيء لما علمت من اخذهم حدوث المعنى في مفهومها اللهم الا ان يراد بها
صورة خاصة منه وهي ان يعرفوهما لكن اللفظ لمعنى آخر والذي احدثه الشارع ان وضع ذلك اللفظ لاداء
هذا المعنى ثم الظاهر كما صرح به جماعة ان المتحقق من اقسام الدينية المذكورة انما هو الثاني وان الاخرين فرض
بل لا يبعد انتفاء الاخير ثم حكى عن المعتزلة ايضا انهم يزعمون ان اسماء الذوات كالمؤمن والكافر
والايمان والكفر من قبيل الحقيقة الدينية بخلاف اسماء الافعال كالصلوة والزكوة والمصلي والمزكي
وانهم انما ارادوا بالذوات ما كان من اصول الدين او ما يتعلق بالقلب وبالافعال ما كان من الفروع او ما يتعلق
بالجوارح وهذا لا ينطبق على ما حكاه عنهم اولا لاستواء القسمين في جهل اهل اللغة وكيف كان فهو كلام
يرجع الى تسمية بعض اقسام الشرعية باسم اخر ولا مشاحة فان وقع فيه نزاع كما هو قضية التخصيص با
لمعتزلة لم يعتد بها ولذا لم يذكر في الاحكام والمحصول واكثر كتب الاصول سوى النزاع في الشرعية
قوله الثالث الاصلية اللفظية هذه الكلمة ونحوها كقولهم الاصل في الاطلاق الحقيقة والاصل عدم
الاستعمال الحقيقة والمجاز على خلاف الاصل تطلق تارة وهو الشائع الكثير ويراد منها ان الراجح فيما عرف
حقيقته ومجازه كالاسد مثلا اذا اطلق ارادة الحقيقة فيجب تنزيله عليها عند الشك في المراد واخرى
يراد منها ان اللفظ اذا وجد مستعملا في معنى ولم يعلم هل هو حقيقة فيه او مجاز فالظاهر انه حقيقة و
الجماعة يستدلون في كلا المقامين بهذا الاصل ومحاصل الاول ان الراجح مع العلم بالوضع والشك في الارادة
انما هو ارادة الحقيقة والثاني ان الراجح مع العلم بالمراد والشك في الوضع اعتقاد الحقيقة والحكم بها وهذا
الاصل بالمعنى الاول مما لا نزاع لاحد فيه كيف ولولا ذلك لانتفت فائدة الوضع وبطل التفاهم بل و
انتفت فائدة البعثة وارسال الرسل وانزال الكتب وفسد النظام وبالمعنى الثاني محل خلاف فالسيد

وجماعة

وجماعة من المتقدمين على اثباته مطلقا وقال في مفتاح الاصول مجيبا وقرب ما يعرف فيه كون اللفظ حقيقة هو
نص اهل اللغة وتوقيفهم على ذلك او يكون معلوما من حالهم ضرورة ويتلوه في القوة ان يستعملوا اللفظة
في بعض الفوائد ولا يدلونا على انهم متجوزون بها مستعيرون لها فنعلم انها حقيقة وقال ايضا الا وامر غيره و
ما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين والاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد الدالة على الحقيقة
وكذلك قال في مباحث العموم فقد جعل مجرد الاستعمال دليلا على الحقيقة من غير فرق بين متحد المعنى و
متعدده واحتج لذلك في مباحث العموم بما يطول ذكره وحاصله يرجع الى ثلثة امور احدها ان استعمال اللفظ
في الشيئين والاشياء ليس الا كاستعماله في الشيء الواحد الدالة على الحقيقة ان لغة العرب انما تعرف با
ستعمالهم وكما انهم اذا استعملوا اللفظ في المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعنا على انها حقيقة فيه
فكذلك اذا استعملت في المعنيين المختلفين الثاني ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طار عليها بدليل ان
اللفظ قد يكون له حقيقة في اللغة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقة له واذا ثبت ذلك وجب ان تكون
الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال وانما ننتقل من اللفظ المستعمل الى المجاز بالدلالة الثالث انه اذا ثبت
استعمال اللفظ في معنيين فاما ان يكون حقيقة فيهما مشتركة بينهما او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر والثاني باطل
لان اهل اللغة ما اوقفونا على ان اللفظ في احد المعنيين مجاز ولا علمنا ذلك ضرورة من حالهم والا لارتفع
النزاع فتعين الاول ثم اعترض بانه يجوز ان يعلم تجوزهم في احدهما بالاستدلال دون النص والضرورة وقال
في الجواب كيف وجب في كل شيء تجوز اهل اللغة به من الالفاظ واستعملوه في غير ما وضع له كالتشبيه ومجاز
واسد والحذف والزيادة في نحو قوله تعالى وجاء ربك وليس كمثله شيء ونظائر ذلك حصول العلم الضروري
بالمجاز بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يجب مثل ذلك ههنا وكيف توقف المخالف في هذا الموضع
على الاستدلال ولم يعهد مثله في باب المجاز وفي خروج هذا الموضع عن بابه دليل على بطلان الدعوى والاكثرون
على التفصيل الحكم بالحقيقة في متحد المعنى والمجاز في متعدده وهناك دعوى ان احتجوا على الاول بامور الاول
الاجماع حكاه جماعة منهم العلامة واحتج به في النهاية على ان المجاز خلاف الاصل وكلام السيد يؤذن بذلك حيث
يحتج بعدم الفرق بين المتحد والمتعدد فان قلت اين تحصيل دعوى الاجماع وقد اشتهر فيما بين الاصوليين والفقهاء
ان الاستعمال اعم من الحقيقة ومقتضى ذلك عدم الحكم بالحقيقة مطلقا اتحد المعنى او تعدد قلت انما يطلقون ذلك
في مقام الرد على من يحكم بالحقيقة على الاطلاق كالسيد وربما قرنوه بما يدل على ان المجاز خير من
الاشتراك والا فالحكم بالحقيقة في الاتحاد مما لم يختلف فيه اثنان فضلا عن ان يلح الشيخ بالمنع وفيهم من
اطلقوا ذلك في غير هذا المقام وقد يجاب بان الاعتماد على ذلك المطلق لا على كل مطلق الثاني ما استشهد به العلامة

على ذلك ما حكي عن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف الفاطر حتى اختصم اليّ اعرابيان في بئر فقال احدهما فطرتها اي
اي ابتدأتها وعن الاصمعي قال ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقني كأسا دهاقا اي ملآن قال فانهم
استدلوا بالاستعمال على الحقيقة ولولا علمهم بان الاصل الحقيقة لما ساغ ذلك واطلاق كلامهم وان كان يتناول
صورة التعدد لكن يجب تنزيله على المتحد لتحقق النزاع في المتعدد مع انه هو الظاهر منهم في هذه المقامات حيث
ثم جعلوا دوران اللفظ بين المتحد والاشتراك مغايرا للدوران بينه وبين الحقيقة الثالث ان ظاهر الاستعمال
ذلك ولذلك استمرت عادات الناس واستقامت طريقتهم على انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في اللغة على
معنى واحد لا يستعمل في غيره لم يرتابوا في وضعه له بل الظاهر انهم يحكمون بذلك بمجرد ان يجدوه مستعملا فيه
كيف وتعرف اللغات بطريق النص غير معهود بين اهل اللغة الذين تناولوها من العرب وانما تعرف غالبا بالاستعمال
اما بيانا انا بمجردها او مع الترديد بالقرائن الرابع انه لو لم يكن اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه لكان مجازا لا حقيقة له
وهو اما ممتنع او ممكن غير متحقق او نادر فكيف يحسب في عداد ما شاع واستفاض وانما داربه الا حقيقة له في
بين الثلاثة لان الاكثرين ومنهم السيد ره على استلزام المجاز الحقيقة لاستلزامه الوضع واستلزام الوضع الاستعمال
والا لكان عبثا والتجوز لا يصلح لان يكون غرضا لان المتجوز لا بد وان يعلم ان معنى اللفظ حقيقة من هذا ليستعمله
فيما يناسب ذلك المعنى وما كان ليعلم الا بان يراه مستعملا فيه لان الاستعمال بطريق الترديد هو طريق معرفة اللغات
بل انا نعلم انهم لا يعرف احدهم ان هذه الكلمة حقيقة في ذلك المعنى حتى تردد له في الاستعمال الى حيث يتأتى منها عند الاطلاق
وان كان العلماء قد يعرفونه بطريق الاستنباط ايضا لكن اهل اللسان لا يعرفون لغتهم الا بما ذكرناه والكلام في مجازاتهم الفهم
ثم ان يكون الوضع قانونيا فانه لا يستلزم الاستعمال في خصوص كل جزئي جزئي لانه عبارة عن قاعدة تعرف من تتبع
كثير من الجزئيات فيجوز في جزئي لم يستعمل بعد ان ينتقل منه الى ما يناسبه كما في لفظ الرحمن لكن الكلام فيما وجد مستعملا
بخصوصه في معنى كهذه الالفاظ التي يذكرها اهل اللغة في دفاترهم وبالجملة فالكلام على ما شئنا بحقيقة انما
هو فيما يقع الاشتباه في معناه الحقيقي والموضوع بالوضع القانوني مما لا يكاد يشتبه امره لانه ان كل من سمع
المشتق لم يشتبه فيما وضع له وان حصر بجزئي سلمنا انه فيما هو اعم لكن اللازم ح التفصيل بين الشخصي والقانوني
ولا قائل بالفصل ومن الناس من ذهب الى عدم الاستلزام لان الوضع لفائدة لا يستلزم حصولها اذ ليس كلما يفصل
بعمل يترتب عليه والعبث ينتفي بمقارنة القصد بالغرض وليس على المختار ان يوجد الغرض كما في كثير من الافعال
الاختيارية على ان في التجوز كفاية وقد عرفت ما فيه ثم اختلف هؤلاء فمنهم من ادعى وقوعه وذهب متمسكا بامثلة
نادرة كلفظ الرحمن والالفاظ المنسلخة عن الزمان ومنهم من انكر الوقوع وان جاز وما الحق انه منهم في الحاق
ان تكون حقائق منقولة واستعمال المنقول لا يشترط فيه معرفة المنقول منه بخلاف التجوز كما هو واضح وكيف كان

فالمفرد المشتبه انما يلحق بالاعم الاغلب لا بالشاذ النادر وما تمسك به بعضهم من نحو قامت الحرب على ساق وشابت
لمة الليل فليس مما نحن فيه اذ الكلام انما هو في المفردات التي يقع الاشتباه في حقايقها دون المركبات التي
تعرف حقايقها ومعانيها بقانون مطرد فلا يكاد يقع فيها اشتباه وكذا الكلام في المبهمات بناء على مذهب
المتقدمين اذ الكلام انما هو في غيرها مما لم يتردد بين الكلي والجزئي بل وجد مستعملا في معنى ولم يعلم انه وضع
له او انه مناسب له وان كان مباينا له وكان الجزئي مما لا يكاد يشك فيه بل يحسب في عداد الحقايق كسائر
اسماء الاجناس وكيف كان فتلك الفاظ معدودة ونوع من الكلمات ممتاز فلا يقاس عليه غيره وربما
يرد كلامهم الى كلام المتأخرين كما هو ظاهر قولهم وضعت لتستعمل في الجزئيات فيرانهم لم يدققوا النظر في ذلك
كما صنع المتأخرون ولم يعربوا كل الاعراب وربما سمعت من بعض المعاصرين انها على مقالة المتقدمين قد
صارت حقايق في الجزئيات لاشتهار استعمالها فيها وكيف لا تصير كذلك وهي لم تستعمل الا فيها وانت
تعلم ان هذا بعد التسليم لا يدفع شيئا فانها قبل ان تبلغ الى ذلك كانت مجازات لا حقايق لها فكيف
وهو في نفسه ظاهر البطلان فان شهرة الاستعمال انما تبلغ باللفظ الى الحقيقة اذا كان الاستعمال في شيء
واحد عرفيا وكل واحد من هذا مما نحن فيه الخامس ان الحقيقة اولى من المجاز لكثرة ما فيه من المؤن لتوقفه على الوضع
والعلاقة واعتبارهما والنقل والقرينة الصارفة والمعينة وهذا بخلاف الحقيقة فانها انما تتوقف على الوضع
واما الدعوى الثانية اعني الحكم بالمجازية في المتعدد بمعنى ان المعنى الحقيقي ان كان معلوما فاللفظ في المشكوك
فيه مجاز وان لم يعلم بل كان اقصى ما علم بعد الفحص من اهله ان وجد اللفظ مستعملا في معنيين لا يعرف حاله
هو في احدهما او في المعنيين حقيقة وفي الآخر مجاز فلم يجئ منهم فيها شيء وليس لهم فيها الا التعلق بوجوب
الحاق المشتبه بالاعم الاغلب لغلبة المجاز على الاشتراك وبالجملة لما صار متعدد المعنى في كلامهم قد جعلنا
الاعم الاغلب فيما بين حقيقة ومجاز اي ما يكون احد معنييه حقيقة والآخر مجازا ووجدنا المشترك منه
نادرا بالنسبة اليه فوجب الحاق المجهول بالاول دون الثاني وباصالة عدم الوضع فان قلت غاية هذا الاصل
يقتضي الحكم بالمجازية في كلا المعنيين المشكوك فيهما فلاحظته في احدهما دون الآخر تحكم قلت لو خلينا وهذا
الاصل لكان الامر كما قلت لكن الوجه السابق اخذ علينا فان الغالب الشايع بعد التتبع كون احد المعنيين او
المعاني حقيقة وبالجملة كون اللفظ حقيقة مجازا لا اشتراك واما كونه مجازا فيهما فذلك مما لا وجود له فكيف
يلحق به الفرد المجهول مضافا الى ما تقدم في الرابع من لزوم تحقق المجاز بلا حقيقة فان قلت اي تنهض هذه
المحذور من المجاز ان يكون هناك معنى حقيقي لم يعثر عليه فلا يلزم وجود المجاز بلا حقيقة اذ المحذور انما هو
عدم الحقيقة في نفس الامر وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود قلت قد قدمنا ان الثاني المدار على وجدان

ارباب هذا الفن بعد بذل الجهد وطول الاستقراء ولو كان ثمة معنى حقيقي لعثروا عليه وقد دل الدليل
على ان المجاز لا يتحقق الا بعد تحقق الحقيقة فليس يحكم بتحققه مع عدم تحققها ولا اقل من الشك في تحققها
وربما توهم على بعض المتاخرين الحكم بالمجازية في كل مشتبه وان كان متحدا لما اشتهر من ان اكثر اللغة من
باب المجاز والفرد يلحق بالاعم الاغلب وربما ظن ان التوقف في المشكوك فيه مطلقا ونفي الدلالة في الاستعمال
قول الحق في المسألة بناء على ظاهر ما اشتهر من ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فلا ينصرف الى احدهما الا
بدليل ولا يجدي التعلق باصالة عدم التجوز ايضا بل المؤن هاهنا اكثر كما عرفت وربما صار اليه بعض المتاخرين
وقد ذكر بعض المحققين ان الاقوال فيما اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز اربعة الحقيقة مطلقا والمجاز كذلك
والتفصيل بالفرق بين المتحد والمتعدد ونفي الدلالة في الاستعمال والحق كما ذكره الاستاد الشريف ان الذي
في المسألة قولان الحقيقة على الاطلاق والتفصيل حسب ما ذكرنا فان هذين هما المعروفان فيما بين اهل
الاصول فاما من توهمت عليه دعوى المجازية فاقصى ما يقتضيه كلامه التوقف وذلك انه منع اصالة الحقيقة
غاية ما هنالك استدل الى غلبة المجاز وذلك لا يقتضي الحكم بالمجازية وان لاح في بادي النظر واما توهم القول
بالتوقف فنشأه ما اشتهر من كون الاستعمال اعم وقد عرفت المراد وسمعت حكاية الاجماع وكيف كان فالحق
في هذه المسألة ما عليه الاكثرون لما قدمناه من وجوب الحاق المجهول بالشايع المعروف فان قلت الوجه عدم
الفرق بين المتحد والمتعدد فان حكمنا بالحقيقة حكمنا بها في المتعدد وان توقفنا فيه بناء على عموم
الاستعمال واصالة عدم الوضع والتجوز توقفنا في المتحد ايضا اذ لا نجد في ذلك فرقا بين ان نجد اللفظ في
لغة من اللغات مستعملا في معنى واحد او اكثر بل قد نقول ان الذي جرت به العادات واستمرت عليه الطريقة
وتذهب اليه النفوس بادي بدي انما هو الحكم بالحقيقة فلا تجعل هذا اصلا في كل ما ورد مستعملا في معنى واحد
كما انا اكثرنا الى ان يتبين المخرج قلت هذا ان سلم فانما هو عند سماع من لا يعرف اللغة كما يرى الاعجمي الكلمة
تستعمل في معنيين فيظن انها حقيقة فيهما على ان هذا ايضا ليس على اطلاقه فان النفس انما تذهب الى الحقيقة
فيهما حيث لا يكون احدهما معلوما اما اذا كان معلوما فظاهر ان السامع ح انما يذهب باللفظ الى ما علم ويذهب
بالمشكوك فيه الى ان المتكلم قد تجوز بل قد يمنع هذا في التساوي ايضا فان النفس انما تذهب الى الحاق المجهول
بالاعم الاغلب ولا ريب ان الغالب انما هو الحقيقة والمجاز دون المشترك وكيف كان فقد بينا ان مثل هذا
يجب علينا ان نحكم بعموم الاستعمال حتى في الواحد اذ لا يعول على مجرد السماع شيء انما الكلام فيمن يتتبع اللغات
من الائمة العارفين بمواردها ومصادرها بعد بذل الجهد ومعلوم ان المتتبع اذا وجد اهل اللغة يستعملون
الكلمة في معنيين فان وجد في كتبهم امارات الحقيقة وامارات [illegible] ذكرها حكم بانها حقيقة فيهما وان وجد

ذلك

ذلك في احدهما دون الاخر حكم فيما قامت عليه الامارات الحقيقة واما الاخر فان ظهرت فيه مخايل المجاز
فلا كلام في الحكم بالمجازية وان شك في امره فالوجه الحاق المجهول بالاعم الاغلب ولا ريب ان الغالب هو الحقيقة
والمجاز دون الاشتراك وكذا اذا لم يعلم بعد التفحص الا ان وجدنا اللفظ مستعملا في معنيين نقول انه حقيقة ومجاز
لا مشترك ولا مجاز بلا حقيقة ولا نتوقف لرجحان الالحاق بالاعم الاغلب فان قلت اي ثمرة تترتب على الحكم بكون
اللفظ حقيقة في احد المعنيين من دون تعيين وانت لا تستطيع تنزيله عليه اذا استعمل مطلقا قلت
الاحتمالات الاربعة متنافية في ذلك وانما وقع الكلام في انه من اي قبيل هو فقلنا ان الراجح كونه حقيقة ومجازا
لا مشتركا ولا مجازا بلا حقيقة لان ذلك هو الشايع الكثير ثم قد يتعين المعنى فيما اذا ترجح الحاقه به كان التوقف
عن الحكم مرجوحا قطعا كما هو العادة في كل فرد مجهول بين شايع كثير فانه لا يتوقف فيه بل يحكم عليه بانه
من الشايع الكثير وسيما في هذا مزيد بيان في تعارض المجاز والاشتراك فاما دعوى المجازية على الاطلاق
فمع انها لم يثبت قولا لاحد من الناس ظاهرة البطلان لان الحقيقة ان خالفت الاصل لا مزية للمجاز في مورد
واما دعوى غلبة المجاز فمكابرة على الوجدان فان الخطاب انما يشتمل على التجوز في كلمة واسناد فاكثر كلماته جميعها
حقيقة كما نشاهده في قولك رايت اسدا في الحمام وبنى الامير المدينة والمجاز وان كان في نفسه كثيرا لكنه لا يقع من
الحقيقة في شيء حتى في خطاباتهم ومن تتبع الكلام المجيد جل منزله ونظر الخطب البليغة عرف صدق ذلك
وهذه الدعوى اعني غلبة المجاز في اللغة انما تلقفها الناس من لسان ابن جني وقد حكى العلامة في النهاية وصاحب
المحصول عنه بانا اذا قلنا قام زيد فقد تجوزنا اذ نسبنا المصدر المتناول لكل قيام الى واحد وكذا قولنا
ضربت زيدا اذ المضروب انما هو بعضه مضافا الى ان زيدا عبارة عن جميع اجزائه الذاهبة والباقية وكذا رأيت
زيدا اذ المرئي انما هو لونه او سطح جسمه ولقد تكشف عن مساوئه فانك تعلم ان المسند في الاول انما هو المطلق دون
جميع الافراد مسندا في الاول انما هو المطلق دون جميع الافراد وان زيدا في الاخير مستعمل فيما وضع له غير انه
لوحظ في تعلق الفعل بالمفعول لغة ان يصيب الفعل منه جميع اجزائه كما انه لم يلحظ في تعلقه بالفاعل الا
القيام به في الجملة او الصدور عنه وان كان ببعضه وذلك كالضرب باليد والنظر بالبصر والسمع بالاذن والذوق
باللسان والعلم بالقلب والمشي بالرجل وهكذا وانت في كل ذلك تقول فعل زيد ولا تريد بزيد الا تمام ما وضع له
ولا تريد به رجله او بعض جوارحه ثم ان كان هناك مجاز فانما هو المجاز العقلي دون اللغوي كما توهم ولئن اضرب عن هذا
[illegible] في ترويج هذه الدعوى فان الناس يظنون انه لم يدعها الا لكثرة وطول الاستقراء وما كان احد
يستنبع عليه ذلك لكنها انما تؤدي بتكلف التاويل ولقد كنت تاولتها من قبل فقلت لعله اراد ان اكثر التراكيب مجازية
الملغاة مجازات لكثرة التراكيب الخبرية المستعملة في التحسر والتحزن والمدح والهجاء وغير ذلك من انواع الانشاء ولا تم

سببه

والمبالغة والكناية والتمثيل وهذا بعد تسليمه في المركبات فكلامنا في المفردات وربما يجب بكثرة المعاني المنا
للمعنى الحقيقي وهذا قريب من بيانه في ظهور البطلان فان كثرة المعاني لا تقتضي كثرة المجاز حتى يكون معاني
مجازية ولا يكون كذلك حتى يستعمل اللفظ فيها وربما قيل بعد تسليم غلبة المجاز مطلقا او في كلام البلغاء او نحوهم
ان ذلك لا يقتضي ترجيح المجاز على الحقيقة ولو اقتضى لكان احق المجازات بالتقديم على الحقيقة تخصيص
الفاظ العموم لشيوع التجوز فيها حتى قيل ما من عام الا وقد خص ومع هذا كله فالناس مطبقون على وجوب
حملها على حقيقتها التي هي العموم ما لم يظهر المخصص والقائل انما لم تعتبر الغلبة في العموم للعلم بالوضع وما كنا
لنترك المقطوع به للاحتمال بخلاف ما نحن فيه فانه مشكوك فيه كما هو المفروض اللهم الا ان يكون اراد
ابن جني بالمجاز معناه اللغوي اي ان في اكثر اللغة تجاوزا وان كان على وجه الحقيقة ولو لم يكن الا الاشتقاق
لكفى فان اكثر الكلمات مشتق بعضها من بعض والمشتق منه لمعنى والمشتق لآخر لكن لا انه نقلوا ذلك في
في الاصطلاحي واما التوقف فلا وجه له بعد ظهور الرجحان اذا عرفت هذا فنقول ان اراد المصنف بقوله الاصل
في اللفظ ان يكون مستعملا فيما وضع له اي المعنى الاول الذي لا كلام فيه كما هو الظاهر الحسن تفريع الحكم المتقدم
الحقيقة على غيرها في الثانية والرابعة من الخمسة الاول لما سيأتي من ان المراد بالحقيقة في الدوران بين الحقيقة والنقل
ما قابل المنقول اعني الباقية وفي الدوران بينها وبين الاشتراك ما قابل الاشتراك اعني المتحدة ولا يعقل
العلم بالبقاء مع النقل ولا بالاتحاد مع الاشتراك كي يحصل الشك في الارادة ويحمل على ارادة الحقيقة وان
اراد المعنى الثاني الذي وقع النزاع فيه توجه عليه انه اعتماد على ظن غير مستند الى الوضع فلا وجه لا كلام
على العموم ما اعتمد في الترجيح في العشرة الباقية هذا والظاهر ان المصنف لم يرد من الاصل الا المعنى الاول
لكنه جعل احتمال التجوز والتخصيص والنقل والاشتراك والاضمار والسبب شكا وسماه دورانا ومن ثم
لم يحكم فيه بالتعارض وخص اسم التعارض بالعشرة الاخيرة على ما يدل عليه قوله بعد والاول التوقف في صورة
التعارض فانه في هذه الخمسة حكم بين الحقيقة على القطع وفيان ذلك من معلوم الحال وليس في الدوران
في شيء لكن الخطب في ذلك سهل **قوله** فاذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز ثم الاحوال التي تعرض للفظ
وتتداوله وتقع الاخلال بسببها متواردها عليه ستة الحقيقة والمجازية والاشتراك والنقل والتخصيص و
الاضمار ثم اما ان يعلم تلبسه باحدها او لا فان علم وجب عند الاطلاق والتجرد عن القرائن العمل بمقتضى العلم وذلك
كان يعلم وضعه لهذا المعنى مثلا وكونه حقيقة فيه فانه يجب حمله عليه او يعلم انه مجاز فيه فانه لا يسوغ المصير اليه الا
بالقرينة الصارفة والمعينة او انه مشترك بينه وبين غيره فانه يكون مجملا ويمتنع حمله على احدهما الا بالقرينة
المعينة او يعلم هجر الاول ونقله الى الثاني فانه يتعين حمله عليه دون الاول او عرف من نقله وهجره بالعكس

قوله

في كلام

في كلام من علم او يعلم وضعه للعموم وهذا يمتنع حمله على الخصوص الا بدليل يقطع العذر او يحصل افادة الكلام والفهم
من في الاضمار فانه يجب فيه الاضمار وان لم يعلم بان جرى الاحتمال في كل واحد منها او في خمسة او في اربعة او ثلثة
او اثنين فلا بد من الترجيح وذلك لانا اما ان نحمل على الجميع وذلك جمع بين المتنافيات او نهمل الجميع وفي ذلك
تعطيل اللفظ واهماله او نخص بواحد منها فاما ان يكون لا لمرجح وهو تحكم او لمرجح فلا بد من بيانه وقد عقدنا هذا
الفصل لبيان وجوه الترجيح فنقول صور الدوران اما ثنائية او غير ثنائية والثنائية خمس عشرة لان
الدوران بين الحقيقة والخمسة الباقية خمسة وبين المجاز والاربعة الباقية اربعة وبين الاشتراك والثلثة
الباقية ثلاثة وبين النقل والاخيرين اثنان وبين الاخيرين واحدة فتلك خمس عشرة وغير الثنائية اما
سداسية وهي واحدة او خماسية وهي ستة او رباعية وتتضاعف هذه او ثلاثية وتزيد هذه ولم يتعرض
القوم لغير الثنائية لان الغرض كما عرفت انما هو تمييز الراجح من المرجوح ولا تفاوت بين ان يقع الشك
في اثنين منها او اكثر مثلا اذا علم ان الحقيقة ارجح من الخمسة الباقية فحكمها سواء وقع الشك بينها وبين
واحد من الخمسة او بينها وبين الجميع وعلى هذا القياس ولم يتعرض الاكثرون للخمسة الاول وانما ذكروا ان الحقيقة
هي الاصل وان المجاز على خلاف الاصل بل قصر ابن الحاجب على ذكر الدوران بين المجاز والاشتراك لانه معركة
للقوم والمصنف تعرض للكل **قوله** وكذا اذا دار بينها وبين النقل الخ يتصور الدوران في الاولى من هذه
الاربعة بان نرى اللفظ مستعملا في معنى قد علمت انه كان حقيقة فيه لكنك تشككت لاسباب
عرضت هل بقي على ذلك او انه نقل الى معنى آخر كما في الالفاظ الشرعية وفي الثاني بان تجد اللفظ مستعملا في
امر تشاركه غيرها في مفهومه فلا ندري هل هو حقيقة فيها خاصة لامر يمتاز به عما يشاركها فيه او انه موضوع
للقدر المشترك بين الكل والخصوصيات خارج وذلك كما في قوله تعالى واقتلوا المشركين فانه في غير اهل الذمة
قطعا مع ثبوت الاشتراك لهم فيحتمل ان يكون حقيقة فيمن عداهم من عبدة الاصنام او فيما يعمهم وخص بدليل
آخر وفي الثالث بان تجده مستعملا في امرين لخصوصيهما بينهما قدر مشترك فلا نعلم هل موضوع لكل منهما
بوضع على حدة حتى يكون مشتركا بينهما او انه موضوع لذلك القدر المشترك وانما استعمل فيهما استعمال الكلي
في جزئياته حتى يؤول الى الدوران بين الاشتراك اللفظي والمعنوي ووحدة الحقيقة وتعددها وذلك كما في
صيغة الامر المستعمل تارة في الوجوب واخرى في الندب فلا نعلم هل هو الحقيقة في القدر المشترك بينهما
اعني مطلق الطلب او في كل منهما ومن ثم ذهب لكل فريق وفي الرابع بان نجد التركيب بحسب العرف على معنى
ويكون اللفظ بحسب اللغة غير ملق لافادة ذلك المعنى فيحتمل ان يكون فيه حذف واضمار ويحتمل ان يكون هذا
المذكور صار حقيقة عرفية في هذا المعنى او مجازا للعلاقة وذلك كما في قوله تعالى واسأل القرية فان تمام

مستعملا

المعنى موقوف على تعليق السؤال من يعقل سؤاله فاما ان يقدر مضاف اى اهل القرية واما ان يكون في السكان مجازا او على الاشتراك وهنا كما تقول مشيرا الى جوز احياء العرب سل هذه البيوت والى جماعة من سكنة البطايح بين الكوفة والبصرة احترقت هذه الجماعة وهذه الجماعة غالبة فانا نجدهم يستعملون اسم الجماعة تارة في البيوت والرجال فيقولون خلت البيوت واخرى في اهلها فيقولون غزانا اهل الجماعة في السكان كما ان اصل القرية والبيوت في المساكن ولكن لا اعلم هل صار الاولان حقيقة عرفية في السكان ايضا والاخر في المساكن كما صار نحو حرمت الميتة والخمر حقيقة عرفية عامة في اكل الميتة وشرب الخمر فلا حاجة الى الاضمار كما لم نحتج اليه هناك او انها لم تبلغ الى ذلك بل استعملت فيه على وجه المجاز او انها لم تستعمل الا في معناها الاصلي وما يتم به المعنى مقدر وقد يرجع التردد في هذه المسألة الى التردد بين الاشتراك والاضمار فان فرض انه لم يعلم له اصل اصلا بل اصغى ما هناك ان وجدنا صحة الكلام تتوقف على احد الامرين من الحقيقة والاضمار كان دورانا بين الحقيقة والاضمار ورجحان الحقيقة في الاول من هذه الاربعة مما لا ينبغي ان يرتاب فيه لاصالة عدم النقل واما البواقي فالظ انها خلاف في ذلك اما الثاني فلظهور كون اللفظ حقيقة فيما هو اعم لكان الاشتراك في المفهوم كما هو المفروض وان كان الظ في خصوص هذا المثال الاختصاص لاشتهار الذي يشعر بالمشترك في غير الذي فلا يحتاج الى المفهوم كما هو المفروض وان كان الظ في خصوص هذا المثال الاختصاص لاشتهار المشترك في غير الذي فلا يحتاج الى المفهوم تخصيص لكنا الكلام في اصل المسألة لا في خصوص والتحقيق انك اذا وجدت خطابا وعرفت معناه ثم انك اذا اخرجت مراعات ذلك المعنى في ذلك الخطاب فاحد امرين كونه حقيقة فيه وكونه حقيقة فيما هو اعم واخراج ما يراد بالمخصص فالظ بناء على ان يوجد الاستعمال في متحد المعنى دليل على الحقيقة رجحان الحقيقة وان كان التخصيص اخر مؤنة مع ظهور المخصص هو ذلك على ان المراد بهذا الخطاب هذا المعنى ودعوى ان الوصف ظ في كل ما ثبت له المبدا فيكون عاما ويحتاج الى التخصيص يندفع على الاختصاص انما جاء من خصوص المثال والكلام في اصل المسألة واما الثالث فلان الاستعمال في الفردين والافراد ان كان باعتبار تضمنها للقدر المشترك ولا يستعمل فيها باعتبار الخصوص الا تناول كما في سائر اسماء الاجناس فلا ريب ان الوضع للقدر المشترك وان الاشتراك معنوي وان كانت الطريقة على استعماله فيها باعتبار الخصوصيات كان الاشتراك لفظيا وذلك كالعين الى معانيها فان بينها قدر مشترك كالاستدارة مثلا لكن استعمال العين في كل منها انما هو باعتبار الخصوص لا باعتبار ذلك القدر المشترك وبالجملة فالمدار في استعلام الوضع على طريقتهم في الاستعمال ومن هنا حكينا

في المهيا

في المهيات بانها موضوعة للجزئيات لما كانت طريقتهم على الاستعمال في الخصوصيات واما الرابع فلما ورد الاضمار بالنسبة الى كلا الامرين لما في دعوى الحقيقة والمجاز من المؤنة الا ان نفرض عدم العلم بالاصل فترجح الحقيقة بناء على ان الاستعمال في المتحد دليل الحقيقة والمصنف انما حكم برجحان الحقيقة في الكل مثالا لا انه اخذ الاصل المعنى الاول واراد بالدوران ما تعلق الشك فيه بالارادة مع العلم بالوضع ولانه اخذ بالمعنى الثاني واراد ما شك في اصل وضعه لكنه جعل احتمال الانتقال والتخصيص والاشتراك والاضمار لسبب شكا وحكم بالدوران بين كل واحد من هذه الامور المختلفة بين الحقيقة ولا ريب ان الحقيقة هي الراجح وانه لا يبطل النفاهم اذ ما من كلام الا ويحتمل فيها النقل والاشتراك والاضمار الا ويحتمل التخصيص لا خطاب الا ويحتمل الاضمار كما في جاء زيد يحتمل غلام زيد ويتوجه عليه في الاول ما عرفت من عدم جريانه في الانتقال والاشتراك وفي الثاني ان ذلك لا يسمى دورانا بل هو من معلوم الحال حسبما قدمنا لضعف الاحتمال وقد عرفت ان الظ انه جمع بين الامرين فاخذ الاصل بالمعنى الاول وجعل الاحتمال شكا وسماه دورانا وح يبقى عليه ان هذا ليس من الدوران في شيء هذا كله في الحقيقة فانه لدليل خارجي على ترجيح غيرها حكمنا برجحانه كما قامت الحجة في المنقولات الشرعية على النقل حتى صار الراجح في مقام الشك كما في قوله م الطواف بالبيت صلوة هو النقل دون الحقيقة ولولا قيام الحجة لكان الوجه حكم هذا الاصل حكمه حمله على الحقيقة اعني المعنى اللغوي وكما دل التتبع والشاد على تعيين الحقيقة دون الاضمار في حرمت الميتة والاضمار دون الحقيقة في واسئل القرية فالواجب اتباع الدليل قوله ولكن ان وقع التعارض بين واحد من هذه الخمسة يشير الى العشرة الباقية وتصور الدوران بين المجاز والنقل بان يرد اللفظ مستعملا في غيرها وضع له مع وجود العلاقة وظهور تجانسه كما في الالفاظ الشرعية وقد تصور مع الشك في الارادة كما اذا توقف صحة الكلام على احد امرين تجوز في مقام ونقل في مقام اخر وفرضنا ان المعنى يختلف باختلافهما وبينه وبين الاشتراك بان يرد كذلك لا ظهور تجانس المجاز بل هل هو موضوع لهذا المعنى ايضا حتى يكون مشتركا او انما استعمل فيه مجازا لما بينه وبين المعنى المعلوم من العلاقة وذلك كلفظ النكاح فانه في العقد حقيقة وفي الوطي وقد جاء مستعملا في العقد ايضا قال الفحول النكاح الوطي وقد يكون العقد ولم يعلم هل كان استعماله فيه لانه معنى ثان له حتى يكون مشتركا بين الوطي والعقد ام كان على وجه المجاز ثم قال عز من قائل ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم فان كان مجازا دلت الاية على تحريم الموطوءة بالشبهة والزنا بها لوجوب حمله على الوطي لكان الاطلاق وان كان مشتركا لم يكن فيها دلالة على ذلك الاحتمال ارادة العقد وكما يشتمله لتحريم المعقودة قبل الدخول بخلاف الاول فان هذا الاحتمال فيها ينفي به عكس حقه فيهم لعم الدعوى في هذه الكل فحكموا بان المعنى المعلوم وضع اللفظ له انما هو العقد وان المشكوك فيه هو الوطي ولانه

مبني على عرف اهل اللغة والثاني على عرف الشرع بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية فان النكاح فيه حقيقة
في العقد وربما استعمل في الوطء حتى قيل انه لم يرد في الكتاب العزيز بمعنى الوطء الا في قوله تعالى حتى تنكح
زوجا غيره بل قيل في هذا لانه بمعنى العقد ايضا واشتراط الوطء في المحلل انما علم من دليل آخر اجماع او
غيره لكن لا يعلم هل هو حقيقة فيه ايضا حتى يكون مشتركا ام مجاز وكيف كان فينبغي ان يحمل كلامه على ما
هو حقيقة في عرفه فان كان مجازا في الوطء وجب تنزيله على العقد للاطلاق ودلت الاية على تحريم المعقودة
ولم تكن فيها دلالة على حكم الموطوءة لشبهة والمزني بها والا كان مشتركا لم يدل على شيء من ذلك واحتمل
تحريم كل من المعقودة والموطوءة ووجب التوقف في الحكم كما قال المص والمجاز والتخصيص ان يتوقف
صحة الكلام على احدهما من تجوز في جانب منه وتخصيص في آخر كما تقول في اقتلوا المشركين الاجماع على
عدم وجوب قتل اهل الذمة مع اشتراكهم فاما ان يكون اطلق القتل واريد الاهانة مثلا مجازا او انه خص
من عداه اهل الذمة مثلا بان يطلق لفظ عام ويراد به بعض ما يتناوله كالمشركين في الاية بناء على عمومه وكذا
كل عام مخصوص فلا يعلم هل استعمل في معناه ثم خصص بمخصص او في بعض معناه مجازا من باب تسمية
الجزء باسم الكل كما قالوا لعدم التعارض لتحقق التخصيص قطعا وانما اختلفوا في ان العام المخصوص هل هو
مجاز في الباقي ام لا والاكثرون على انه مجاز على انه ليس مما يترتب عليه ثمرة يعتد بها نعم قد يتصور في
مقام واحد بان يتوقف صحة الكلام على التخصيص او على التجوز بمادة واستعمالها في غير ما وضعت له كان
يقال ان المراد بالاشراك مسبة الله تعالى مثلا فان الاكثرين على انه تخصيص ومجاز مع انه ليس مما يترتب عليه
ثمرة يعتد بها وبينه وبين الاضمار بان يحصل المجاز معه في توقف مراعاة المعنى عليه كما في واسئل القرية
فان المعنى كما يتم بالاضمار يتم بالتجوز لعلاقة الحلول فقد دار الامر بينه وبين الاضمار وان شئت كما قاله المص وهو
احتمال الحقيقة وتصور بين النقل والاشتراك فيما علم له معنى سابق ثم اشتهر في آخر فلا يعلم هل بلغ في
الاشتهار الى ان هجر الاول حتى يكون نقلا او لم يبلغ بل صار يقيد مع الاول كثير بين هذا حتى يكون
مشتركا او لم يبلغ الى الشاهد حتى يكون مجازا وذلك كالالفاظ الشرعية وان كان التحقيق فيها هو النقل وبينه
وبين التخصيص فيما كان عاما ثم استعمل مجردا اصطلاحا في بعض ما يتناوله فيحتمل ان يكون نقله فانه
ما يغيره ويبدل من حيث انه صاحب عرف وشارع مجيز ويحتمل ان يكون باقيا على ما كان وجاء ذلك من التخصيص
وذلك كلفظ البيع في قوله تعالى واحل الله البيع فانه قد كان من قبل فيما يعم الجامع للاركان والشرائط وغيره
ثم سوغ الشارع وحكمنا بانه نقله فالحق احل الله البيع وقد قامت الادلة الشرعية على عدم تاثير غير الجامع فلا
يعلم انه هل نقله الى الجامع او انه تخصيص على ما كان عليه من قبل وانما خرج غير الجامع عن الحكم المذكور بالدليل

المخصوص

المخصص ولولاه لم يخرج وتظهر الثمرة فيما يتردد في خروجه عن الحكم الثابت فعلى الاول يبقى خارجا عن الحكم فانه عليه
انما تعلق بما هو بيع شرعا والمشكوك فيه غير معلوم كونه بيعا فلا يتعلق به الحكم وعلى الثاني يبقى مندرجا في حكم العموم
كما هو واضح وبينه وبين الاضمار في مثل قوله تعالى وحرم الربا فان الربا في اللغة الزيادة فيحتمل ان يكون نقل في عرف
الشرع الى العقد المتضمن للزيادة في المتجانسين فيكون ذلك العقد حراما ويأثم المتعاقدان ويحتمل ان يكون
مبقى باقيا على ما كان والمراد حرم اخذ الربا اي الزيادة ولا يكون في الاية دلالة على تحريم العقد وتأثيم المتعاقدين
بل على اخذ الزيادة فحسب فقد دار الامر بين النقل والاضمار وغيرك الظ في هذا انه من قبيل حمل المشترك
وهو حقيقة في تحريم كليهما ولا يحتاج الى اضمار وح فيرجع الى الدوران بين نقلين احدهما في اللغة يتعلق
بالتركيب والاخر في عرف الشرع يتعلق بالكلمة ويتصور بين الاشتراك والتخصيص في مثال النكاح فانا
اذا قلنا باختصاصه في الشرع بالعقد ولم نقل بالاشتراك اقتضى ذلك كون العقد الفاسد مانعا من
النكاح مع انه غير مانع بالاجماع فيحتاج الى اخراجه الى اعتبار التخصيص وان قلنا باشتراكه بين العقد
والوطء وان كان استعماله في الاول اكثر لم يدل على شيء ولم نحتج الى مراعاة التخصيص فقد دار الامر بين
دعوى الاشتراك واعتبار التخصيص وبينه وبين الاضمار في مثل قوله م في خمس من الابل شاة وذلك
لان المعنى في الجار اما على السببية وذلك قول بالاشتراك بناء على مذهب اهل الكوفة او على الظرفية
ويحتاج الى تقدير مضاف اي مقدار شاة فقد دار الامر بين دعوى الاشتراك والاضمار فان قلت
من الجائز ان يكون استعمالها في السببية على ضرب من المجاز كما في قوله م ان امرأة دخلت النار في هرة
على ما هو طريقة اهل البصرة في كل حرف استعمل في غير ما اشتهر فيه فانهم يزعمون انه حقيقة في المشتهر
لا غير قلنا نعم ضام الامر الثالث المخرج بالدوران من الاخيرين فان قلت ان في السببية ايضا اضمار
اذ المعنى بسبب خمس من الابل اخراج الشاة قلت استلزام الاشتراك للاضمار لا يقتضي انتفاء الدوران
بين الاشتراك والاضمار وان شئت قلت هو دوران بين اضمار واشتراك مع اضمار وقد يمثل لذلك بنحو
واسئل القرية لاحتمال مصيره القرية مشتركا بين السكان والمساكن كلفظ الجماعة لكثرة استعمالها في
السكان كقوله تعالى وكم من قرية اهلكناها واذا اردنا ان نهلك قرية ونحو ذلك مما شاع في القرآن المجيد
ويتصور بين التخصيص والاضمار في مثل قوله ع لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل لاحتمال ان يكون اراد
الحقيقة بناء على ان العبادة اسم للصحيح ونفي الصحة بناء على انها اسم لما هو اعم وحمله عليه عند انتفاء
الحقيقة لانه اقرب المجازات واما كان يحتاج في اخراج النفل الجمع على صحته عدم التبييت الى دعوى
التخصيص فهذا تمام العشرة فانه لو حصل الشيخ مع كل واحد من الاحوال الخمس كان هناك خمس صور آخر

وقد مثلوا للدوران بينه وبين الاشتراك بان يقول مثلا صلوا كل يوم عند الزوال ثم يقول طوفوا كل يوم عند الزوال فيحتمل ان يكون لفظ الطواف موضوعا عنده للصلوة كما هو موضوعا لمعناه المعروف فيكون مشتركا ويحتمل ان يكون باقيا على معناه فيكون نسخا وكذلك يمثل للدوران بينه وبين النقل والمجاز كان يقول صلوا ثم يقول لا تصلوا فيحتمل النسخ ويحتمل ان يكون قد نقل من معناه الاصلى الذى امر به الى معنى آخر وعند كان النهى وانه تجوز به من معنى آخر كالدعا مثلا او بغيره هناك ما يخرجه عن المناقضة كان يقول لا تصلوا رياء وانت خبير بان هذا ليس من الدوران لوجوب حمل اللفظ على حقيقته والاحتمال الموهوم غير معتبر والا لبطل التفاهم فيتعين النسخ نعم يتصور بينه وبين التخصيص كان يقول اولا اقتلوا المشركين ثم يقول لا تقتلوا اهل الذمة فيحتمل ان يكون كاشفا ولا يقتل كل مشرك ثم نسخ ذلك فى حق اهل الذمة فحسب فلا يكون تخصيصا لان التخصيص بيان ويحتمل انما اراد بالعام من عدا اهل الذمة وبين مراده بالنهى فيكون تخصيصا ولا يكون نسخا قوله فقد قيل بتقديم المجاز على الاشتراك وغيره لو اتفق الناس على الترجيح عند تعارض هذه الاحوال وانما اختلفوا فى الراجح منها فلا بد من الكلام فى جميع صور التعارض فنقول اذا تعارض المجاز والاشتراك فالاكثرون على ترجيح المجاز ومن الناس من رجح الاشتراك عليه ولكل حجج ومناقضات لبنى تعدادها كثير فائدة واقوى ما تشبث به الاولون على كثرتها ثلثة امور احدها ان المجاز اكثر من الاشتراك وناهيك فى ذلك ان المشترك الفاظ معدودة و المجاز قوانين لا تكاد تنحصر لها جزئيات والحاق المشتبه كما هو المفروض بالشايع الكثير اولى اذ المظنون كون الفرد من الاغلب حسب ما جرت به العادات الثانى ان التجوز طريق من طرق البلاغة وسالك معروف ومورد من موارد الفصاحة ومشارع مالوفة لا يزال الناس يتراحمون عليها بخلاف الاشتراك فان استطرافهم اياه انما يقع من الواحد انا مع القرينة كما هو الغالب وبعدها كما اذا اقتضى المقام الاجمال ولكن المجاز اعلا مقاما واسب بمحاورات من يلقى اليهم السامع والفرق بين هذا وما قبله ان الاول يرجع الى الكثرة فى اصل الوضع والثانى الى الكثرة فى الاستعمال الثالث ان المشترك لا يزال يحتاج الى القرينة بخلاف المجاز فان اللفظ اذا حمل عليه كان حقيقة ومجازا وهو انما يحتاج الى القرينة اذا اريد المجاز ولا يحتاج عند ارادة الحقيقة بل يطلق فكان ابعد من الغرض الملحوظ فى اصل الوضع فالالحاق بغيره عند وقوع الشك اولى واقوى ما تعلق به الاخرون ثلثة امور ايضا احدها كثرة مؤنة المجاز فالمتكلم بين ان يكون قد تكلف مؤن المجاز وان يكون قد استعمل ما وضع من قبل ولا ريب ان الثانى اغلب على الظن لان الغالب فى الكلام استعمال الموضوع الثانى ان المجاز قد يفضى بالسامع الى الغلط وذلك عند خفاء القرينة فيحمل على الحقيقة بخلاف

المشترك

المشترك فانه عند الخفاء يتوقف ولا ريب ان استعمال ما لا يفضى الى تغليط السامع انسب بمقام اهل المحاورات مما يفضى فكان الظن به اغلب الثالث ان ظاهر الاستعمال الحقيقة ولا يجوز الخروج عن الظاهر الا بدليل وانت خبير بان الكلام فى لفظ عرف له معنى ثم وجد مستعملا فى آخر فلم يعلم هل هو حقيقة فيه ايضا موضوع له عند اهل اللغة فيكون مشتركا او انه ليس كذلك وانما استعمل فيه على ضرب من المجاز ولا ريب ان المظنون بعد وقوع الشك بمثل الحاق الفرد المشتبه بالاعم الاغلب حسب ما دلت عليه حجج الاولين ومما ذكره الآخرون لا يجرى شيئا من هذه الجملة اما الاول فلان الغالب فى الكلام ليس هو استعمال كل موضوع كان بل ما ليس بمشترك واما المشترك فاقل قليل فكيف يحمل عليه المشتبه فان على غلبة الظن بان المعتاد الغالب ارتكاب ما هو اسهل كما اذا وجدنا لنا الى غاية لها طريقان احدهما اقرب فان الظن فى الاقرب قلنا انما ذلك اذا دخل الامران فى اختيار المتكلم كالمثال والوضع غير داخل فى اختيار المستعمل على ان ما بنى عليه المؤثر ليس ما يتكلفه المتكلم امره بل مما يرتاح اليه لجريان العادات به واستمرار الطرائق عليه لتوفر الدواعى اليه وتعلق الغرض به ومن ثم شاع فى الكلام واستفاض حتى ادعى انه اكثر من الحقيقة واى مؤثر وان يستعمل اللفظ فيما يناسب المعنى وهب انه مما يحتاج الى تكلف ولكن اذا غلب على الانسان عمل ما فيه كلفة من صلوة وصيام وقراءة ونظر فى علم ومدارسته ثم اشتبه عليك بعض اعماله كان يقال لك انه مشغول ما كان الاغلب على بعض تلك الاعمال دون المفاكهة ونحوها مما يخف على النفوس ولا ريب ان استعمال المجاز بالنسبة الى المشترك هو الكثير الغالب بل لا يكاد يقع المشترك منه فى شئ وبالجملة نسبته الى المجاز كنسبة المجاز الى الحقيقة بل اقل وكما انه اذا دار الامر بين الحقيقة والمجاز نزل على الحقيقة لغلبتها كذلك يجب التنزيل على المجاز ههنا المدار على ذا دعاوك على المتكلم ملاحظة العلاقة فليس باعظم مؤنة من ادعائك على الواضع تعيين اللفظ بازاء المعنى والتواطى عليه وادعاء غلبة استعماله واشتهاره فيه الى ان صار يفيد بنفسه عند الاطلاق واما دعوى نصب القرينة فيهما فى ذلك سيان فان قلت المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بدليل انه قد تقوم الصارفة فحسب فتتردد بين افراد المجازات بخلاف المشترك فانه انما يحتاج الى المعينة قلنا الكلام فيما عين معناه وكل معينة صارفة واما الثانى فغنى عن البيان و ليس على المتكلم بعدان يقوم بما عليه ان لا يغفل السامع ولو لم يكن مناسبا لما اشتهر خصوصا فى محاورات البلغاء على ان هذا كله لو سلم لم يؤثر بعد تحقق الغلبة كما هو المفروض فان المشتبه يلحق بالغالب كيف كان وهذا الذى اراد بقولهم ان ثبوت المظنة لا يجدى ثبوتها كما فى المجاز ومن ثم لم يعتمد العلامة فى الجواب الا العلبة لان فيها معناه واما الثالث فممنوع على اطلاقه وانما ذلك فى متحد المعنى اما المتعدد فقد

التحقيق فيه بما لا مزيد عليه وان الظهور في كونه حقيقة ومجازا ولا اقل من الفرق بين ما لم تعلم فيه الحقيقة
فيتوقف فيه وما علمت فيه كما هو محل النزاع فيحكم في المشكوك فيه بالمجاز حسب ما جرت به العادات
وتذهب اليه النفوس فاما ما تعلق به بعضهم في اثبات الغلبة للاشتراك من ان الحروف كلها مشتركة على
ما تشهد به كتب النحو في تعداد المعاني لكل حرف والماضي بين الخبر والدعاء والمضارع بينهما وبين الحال
والاستقبال والامر بين الوجوب والندب فلم يبق من الكلمات الا الاسم وهو فيه ايضا كثير على ما تشهد به
تتبع كتب اللغة فانك لو ذهبت تستقري الاضداد فضلا عن غيرها لعثرت على جم لمجرد دعوى لا شاهد
عليها بل الشواهد على خلافها وكان استشهادا بما يحتاج الى استشهاد بل ربما قامت الشهود عليه
اما الحروف فالمثبت في كتب النحو انما هو ذكر موارد استعمالها وذلك لا يستلزم اشتراكها الا على القول
بترجيح الاشتراك فقد ورد وطو نفيه اهل البصرة منها معروفة ومحققو النحاة على ان كل واحد منها وان استعمل
في متعدد لكن الحقيقة واحد وهو ما غلب استعماله فيه وتبادر عند الاطلاق كمن في الابتداء والى في الانتهاء والا
والباء في الالصاق والواو في الجمع الى غير ذلك وكيف يكون ذكرها دليلا على الاشتراك وهم يذكرون
لا خلاف في مجازيته بل ما وقع الخلاف بين الائمة في استعماله واما دعوى اشتراك الافعال بين الخبر و
الدعاء فمكابرة على ما هو معلوم بالضرورة من مذاهب اهل العربية لاتفاقهم على انها حقيقة في الخبر مجاز
في الدعاء لا ينصار اليه الا بالقرينة والتبادر اعدل شاهد واما المضارع فالخلاف فيه معروف وقد ذهب
جمع من المحققين منهم الشيخ الرضي الى انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال وكيف كان فالامر في المضارع
سهل ولا حجة الا ما يجمع عليه او ما قام عليه قاطع وكان من ذهب فيه الى الاشتراك بناء على هذا الاصل
• فاثباته به دور واما الامر فالخلاف فيه اشهر من ان يخفى والمعروف بين الفقهاء واهل الاصول انه
حقيقة في الوجوب مجاز في غيره ومن ذهب منهم الى الاشتراك فانما بناه على هذا الاصل ولئن
سلمنا اشتراك جميع الافعال والحروف فاقصى ما يقتضيه ذلك غلبة الاشتراك في نفسه لا على المجاز
ليثبت رجحانه عليه ثم ان الكلام في نحو خاص وهو اشتراك ما يتألف منه الكلام باعتبار المعنى الذي يتحقق
به الاسناد ويتم به الكلام كالاسماء واشتراك الافعال الراجع الى اشتراك الاسماء كما في اشتراك
عسعس الراجع الى اشتراك العسعسة وهذا الذي اراده المحقق [?] النهاية حيث اجاب بان الاصل في الكلام
الاسماء والاشتراك فيها نادر واشتراك الافعال والحروف لا يجدي نفعا ومن هنا بان فساد ما عسى ان
يتعلق به في اثبات الكثرة ايضا من ان جميع الكلمات مشتركة بين معانيها التي وضعت لها والفاظها
ولذا يصح الاخبار عنها باعتبارها على انا قد بينا في الكتاب عدم وضع الالفاظ لانفسها وان لزم

وضع المهملات

وضع المهملة لان التحقيق انها غير مستعملة فيها ولا على ضرب من المجاز مع ان من ذهب فيها الى الوضع قطع بعدم
الاشتراك بل حكى الاجماع محتجا بان وضعها اتفاقي والاشتراك انما يكون بالقصد وكان ذلك بناء
على ان جاري العادة في الاتفاق هجر السابق فيصير منقولا لا مشتركا واذا عارض النقل فرجحانه مما
لا ينبغي ان يشك فيه لندرة النقل بالنسبة الى الاشتراك فضلا عن المجاز حتى ان من يرجح الاشتراك المشترك
يرجحه عليه ولتوقفه على اتفاق اهل اللسان وهجر المعنى السابق وكان الظن بخلافه فكيف يلحق به التردد
ومن الناس من منع توقف النقل على الاتفاق واستند بثبوت النقل الشرعي بناء على ان الناقل فيه هو
الله تعالى او النبي وفيه ان الهجر لا بد منه بل ان الكلام في النقل من حيث هو وعدم احتياجه الى الاتفاق في خصوص
هذا القسم ان سلم اتفاقي والا فالنقل ايضا مما اتفق انه قد غلب عند فيما استعمل فيه معنى مستحدث
كالتكليفي ومن ثم رجحناه فيه على المجاز وبالجملة فالملحوظ في الترجيح خصوص المتعارضين مع الغض عن الامور
الخارجية كما اذا دار الكلام على احد الامرين تجوز في جانب وتخصيص في آخر واذا عارض التخصيص
فالراجح هو التخصيص لشدة غلبته من بين انواع المجاز حتى قيل ما من عام الا وقد خص فان قلت اقصى ما
يسلم غلبته في نفسه وذلك لا يستلزم كونه اغلب من المجاز كما يقتضيه [?] واين يقع من المجاز
قلت لا ريب في غلبته على كل نوع منه والتعارض انما يقع بينه وبين نوع من انواعه سيما في خطابات
الشرع فان اكثرها قوانين كلية لا يتطرقها التخصيص ومن ثم منعوا من الاخذ بالعام الا بعد الفحص عن المخصص
ورجحوا هذا بان المقصود في التخصيص يحصل ولو مع عدم القرينة لوجوب بقائه حجة على عمومه فيندرج
في العموم بخلاف المجاز لوجوب حمله ثم على الحقيقة وربما كان المقصود غيرها وفيه ما لا يخفى واين هذا
من افادته غلبة الظن في الالحاق واذا عارض الاضمار فالظاهر رجحان الاضمار سواء كان في مقام واحد
او مقامين لانه هو المتبادر ورجحه بعضهم باحتياج المجاز الى الوضع الثاني والى الاخرى والعلاقة بخلاف
الاضمار وفيه ان الوضع العيني وحاصله ان وجود المجاز في نفسه يستدعي مخالفة اصل العدم في وجود كل واحد
من هذه الامور الثلث بل في رابع وهو ملاحظة العلاقة بخلاف الاضمار وفيه ان الوضع المعنوي والعلاقة بينه
وبين المجازي مما لا ارتياب في تحققه تجوزا او اضمارا انما يريد المتجوز بالاستعمال فيه المعنى الآخر وملاحظة العلاقة
وهي المسبب في ارتباط الاضمار الى المعنى وعكس بعضهم فحكم برجحان المجاز لكثرته وفيه بعد تسليم الغلبة
انها لا تعارض التبادر وحكم آخرون بالتساوي لاحتياج كل منهما الى القرينة ولا يخفى ان التساوي في امر خاص
لا يقتضي التساوي من كل وجه والا فالتخصيص يحتاج اليها ايضا واذا عارض الاشتراك النقل فالظاهر
رجحان الاشتراك لمكان الغلبة والمشتبه يلحق بالغالب مع ان دعوى الهجر خلاف الاصل والظاهر ايضا

فلا يصار اليها الا بثبت على ان الاكثرين لا يشترطون المناسبة في النقل وهي ايضا على خلاف الاصل لان المناسبة متحققة على كل حال لانا نقول فرض النقل يستلزم اعتبارها وهو على خلاف الاصل ولم يكتف الاكثرون بالعلاقة مرجحا اثباتا بل جعلوها طريقا الى العلم بقلة المفاسد وهي المرجح بالذات قالوا لو كانت مفاسد المشترك اكثر لكان الواضع الحكيم قد رجح كثير المفسدة على قليلها ولو كانت مساوية لمفاسد النقل لزم الترجيح بلا مرجح وكلاهما قبيح وفيه ان ذلك انما يتم لو لم يكن الاشتراك الا من واضع واحد اما اذا جاز ان يكون من متعدد كما هو الظاهر فلا والتحقيق ان العلاقة هي المرجح ابتداء ولا دخل لما عدوه في المفاسد سواء جاء اتفاقا كما اذا كان الواضع متعددا او قصدا كما اذا كان واحدا وتعلق له بذلك غرض صحيح وفرض عدم حكمه لان المظنون كون الفرد المشتبه من الكثير الغالب وان كثرت مفاسده وذهب جماعة منهم الفخر الرازي والعلامة في التهذيب الى ترجيح النقل محتجين بان المشترك يصعد الحقيقة في الوقت الواحد وذلك موجب لاختلال فهم السامع للمعنى المقصود بخلاف المنقول فانه لا يزال متحد الحقيقة في الوقت الواحد فلا يزال مفهوما ولا اجمال فيه بحال وحاصله ان النقل انسب باللغة الجارية على قوانين الحكمة لكان هذه المفسدة اعني الاجمال قد اشتد وكلما وجب تنزيلها على ما هو الانسب بها ويتوجه عليه منع كون ذلك منافيا للحكمة وان لم يقع كلا بل الحكمة هي التي قضت بوضع المشترك لغرض الاجمال عند اقتضائه ولا ينافي الحكمة وهو ان اقتضى المقام الاجمال جاء به مجردا وان اراد تعيين المراد كالمجاز فكان فيه فائدتان واذا عارض التخصيص فرجحان التخصيص مما لا ينبغي ان يشك كما في مثل النكاح لتوقفه على الاشتراك بين الوطي والعقد واستثناء العقد الفاسد سواء في مقام واحد ومقامين لكثرته وقلة نوبته وكذا اذا عارض الاضمار فالراجح هو الاضمار لقلة الاحتياج واذا عارض النقل التخصيص والاضمار فلا كلام في رجحانهما عليه واذا تعارض التخصيص والاضمار كان الاضمار ثابتا في نفس المشتبه كما اذا عارض المجاز وان الافالظاهر التساوي وقد يرجح التخصيص لكان الغلبة واما معارضة النسخ لشيء من هذه الخمس فقد عرفت انما قدمنا التخصيص ليست من الدوران في شيء لوجوب اهمال الاحتمال الموهوم وتعين حمل اللفظ على حقيقته والا لبطل التفاهم فيتعين النسخ اللهم الا ان نصب لهما شاهد يكون احتمالها غير موهوم فترجح عليه كالتخصيص ومن عدها في الدوران رجح غير النسخ لكنهم لم يتعرضوا الا لصورة تعارض الاشتراك والنسخ واحتج الرازي على رجحان الاشتراك عليه ورجحان التخصيص عليه ورده العلامة بمنع الملازمة واحتج غيره بان النسخ مبطل للحكم الثابت وهو خلاف الاصل والمشترك ليس مبطلا لحكم ثابت وانما يقع به الاجمال وليس الاجمال كالابطال وانت تعلم ان دعوى الاشتراك

كالنسخ

كالنسخ في كونها على خلاف الاصل لكن قام على النسخ دليل وهو الخطاب الصريح فيما ناقض الحكم السابق بخلاف الاشتراك فانه مجرد احتمال لا دليل عليه بتعين فيجب تنزيله على النسخ كما عرفت واما في التخصيص فللاجماع على رجحان التخصيص وانه لا يصار الى النسخ الا ان يدل دليل ثبت على ان التكليف كان بالكل ثم نسخ في حق البعض لكن الكلام على تقدير الاكتفاء بما يدل من الامر الخارج على تعيين احد الامرين وانما يرجح التخصيص لان فيه اعمالا للخطابين بخلاف النسخ فان فيه ابطال الحكم الثابت في الشريعة ومن ثم اجازوا التخصيص باخبار الاحاد بل بالقياس في من يا خذ به ومنعوا من النسخ بشيء من ذلك لان الخطب في النسخ اعظم والامر اصعب فلا يصار اليه الا حيث لا مندوحة وهنا صورة اخرى غير داخلة من صور الدوران وهي ان يدور اللفظ بين ارادة الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وذلك كان يشتهر اللفظ في التجوز عن معنى ويقل استعماله في حقيقته لكن لم يبلغ اشتهاره في المعنى المجازي الى النادر بحيث يكون هو المنساق عند الاطلاق ولا قلة استعماله في الحقيقي الى الهجر بحيث لا يصار الا بالقرينة بل ما بين ذلك فاذا اطلق لم يعلم هل اريد به المعنى الحقيقي او المجازي وجعلت الشهرة قرينة على ارادته ومن الناس من انكر هذه الصورة بل انكر ان يكون هناك مجاز راجح محتجا بانه ان بلغ المجازي الى ان صار هو النادر فقد انعكس الامر وصار المعنى الحقيقي مجازيا والمجازي حقيقيا ولا تعارض وان لم يبلغ الى ذلك بل كان النادر هو المعنى الحقيقي فلا شهرة تعارض الحقيقي وهو الدوران بين الحقيقة والمجاز يجب يكون الشك في الارادة دون الوضع فلا تعارض ايضا وقد قدمنا انه لا ينبغي ان يحسب اعدادها وان عدوه وكيف كان فليس بصورة اخرى قلت تحقق المجاز الراجح مما لا ينبغي ان ينكر كيف والانعكاس لا امر انما يكون على التدريج بان يكثر استعماله في المجازي ويقل في الحقيقي شيئا فشيئا الى ان يتحقق الهجر والنادر فقبل البلوغ الى ذلك تحقق الصورة المذكورة ويثبت المجاز الراجح ومن تتبع وجد من هذا في ايدي الناس كثيرا وقد اختلف الناس في الترجيح فمنهم من رجح حمله على الحقيقة محتجا بثبوتها اولا ولو بتر قبل اشتهار المجاز ورجحانه فيكون بعده كذلك عملا بالاستصحاب وهو المحكي عن ابي حنيفة ومنهم من رجح المجاز محتجا بظهور رجحانه وهو المحكي عن ابي يوسف ومنهم من توقف عن الترجيح وحكم بالتعارض لرجحان كل من وجه متكافئا واليه ذهب العلامة قلت الظاهر رجحان المجاز هنا وان كان الاصل عدم ارادة المعنى المجازي لان الظاهر ارادة ما اشتهر بين اهل العرف لكان الغلبة فالفرد يلحق بالاعم الاغلب ولان رجحانه ظاهر يكون مرجوحية الحقيقة وانتقال النفس الى ما بطوه في العرف دون ما انتهى الى الهجر هو معنى حصول الشهرة في المجاز وتحقيقه ان اللفظ الذي يكون بهذه المثابة اول ما يطلق يذهب الذهن الى الحقيقة والا فلا حقيقة ثم يكون ينظر الى اشتهار المجاز فيصير الية جاعلا الشهرة دليلا على ان المتكلم اراد المعنى المجازي قوله الا يعلم بامارة خارجية

انّ الخارجية كلام فى الالفاظ الشرعية حتى قدمنا فيها النقل على المجاز مع رجحان المجاز فى نفسه وهو ما
استقصاه لاثبات الحقيقة الشرعية واما الداخلية فكما رجحنا فى نحو استبقوا الخيرات كونه الامر مستعملا فى مطلق
الرجحان مجازا مع بقاء الجمع المحلى على عمومه على العكس اعنى كونه الامر مستعملا فى حقيقته من الوجوب مع تخصيص
الجمع المحلى بالواجبات لان المنساق من الاطلاق انما هو ذلك مع ان قواعد الدوران تقتضى العكس لاتفاق
الكل على تقديم التخصيص على المجاز وكما نستظهر من نحو لا صيام لمن لا يجمع ان المراد نفى الصحة لانه المنساق و
قوله
الجملة فالغرض ان المدار فى الترجيح على الامارات لا على ما ذكروه وافق الامارات او خالفها قوله
اذ ما ذكروا فى ترجيح البعض على البعض الخ ذكر السيد الشارح ره فى توجيه هذه الدعوى ما حاصله فحاصل
ما علق عليه ان جميع ما ذكروا فى الترجيح عدا ما يستلزم الكثرة يرجع الى مقدمة واحدة هى ان هذا اولى و
الحق وارجح عند العقل ولا بد فى الاستدلال من مقدمة اخرى بها يتم القياس هى وكلما كان كذلك فالظن بان
العقل ان المتكلم قد اراده قال اما الاولى فقطعية بعد تحقق المرجح وعدم المعارض واما الثانية فلم يبينوها
فكيف يتم الانتاج ثم استدل على بطلان الثانية مضافا الى عدم ثبوتها بان المتكلم كثيرا ما يختار الناقص
لنقصانه ويختار الاجمال على البيان ثم اعترض على ما ادعوا انه يستلزم الكثرة وقال مضى ما تقتضيه هذه
الوجوه استحقاق مرودها الكثرة والغلبة لا تحقق غلبتها فكم من ذى حق لا يوفى حقه كالانبياء والذين المستحقين
التقديم والذى يلحق بمجهول الحال انما هو محقق الغلبة لا مستحقها والقدر المسلم هو غلبة المجاز على
غيره من المحسنات اما بعض البواقى على بعض فلا على ان غلبة المجاز انما هو فى كلام الخطباء والشعراء من البلغاء
والشارع وان كان سيد البلغاء الا ان غرضه البيان فلا يناسب الخروج عن حقيقة اللفظ غالبا خصوصا
وقد صح انه يخاطب الناس على قدر مقاماتهم وفيهم السوقى والعجمى والقروى ونحوهم ونحن نقول اذا كان
المتكلم عارفا حكيما فلا ريب انه انما يختار الراجح وهل يجوز على السوادى اختيار المرجوح مع العلم بالراجح و
القدرة عليه فضلا عن اماثل الناس فيا ان العقد انما اعرضوا عن اثبات المقدمة الثانية لوضوحها
كما هو الشان فى الاستدلال وكيف تمنع هذه المقدمة ومضمونها استظهار العقل لارادة المتكلم ذلك
لا القطع بالارادة واختيار الاجمال عند اقتضاء المقام هو الواجب والنقصان ح فى البيان ولا ريب ان
الحاق الفرد المحتمل بالراجح الذى هو مظنة الغلبة اولى بعد دورانه بينه وبين المرجوح وبهذا يندفع ما اورده
من ان الفرد المحتمل انما يلحق بمحقق الغلبة لا مستحقها وما كان التقدم على ترجيح المرجوح وهو مظنة القلة و
الندرة وتنده الراجح وهو مظنة الغلبة عيانا غاية ما هنالك انه لا نظار مختلفة فى ترجيح المجاز واخواته على الاشتراك
ولا ضير بعد ان يكون تكليف كل بما غلب عليه ظنه على ان من تتبع يجده على تحقق الغلبة واما ما ذكره اخيرا

ويستفاد

من استظهار ارادة الحقيقة فى كلام الشارع فقد علمت ان فرض هذه الصورة العشر انما هو على تقدير امتناع
الحقيقة والا فلا نزاع ح فى تقديم الحقيقة حيث يدور الامر بينها وبين غيرها هذا مع ما فى اصل هذه
الدعوى من المناقشة فان البلاغة لا تحول بينه وبين الكلام وانما يحول الكلام الحوشى وهو قادح فيها والا
سواء فى معظم ابواغها المجازات والكنايات والتعريضات وقد وجدناهم يرجحون الرواية على الرواية بما
قوله
للبلاغة وجزالة المعنى وعدم الاضطراب قوله ونحو ذلك ليشير به الى ما عده فى مفاسد المجاز من
ايقاع السامع فى الغلط عند خفاء القراين ومن كونه مخالفا للظاهر وفى مفاسد الاشتراك من الاخلال
بالتفاهم والافضاء الى التعطيل عند خفاء القراين ومن كونه مخالفا للغرض المقصود من اصل الوضع
ومن انه ربما افضى الى مستبعد كالمشترك بين الضدين والنقيضين وذلك عند تخيل قيام القرينة
وما عدوه فى فوائدها ككون المجاز ابلغ وكونه مما يتوصل به الى انواع البديع من جناس وغيره وكون الا
شتراك سببا للتوسعة فى اللغة لحصول الاشتقاق منه بكلا المعنيين وكونه مطردا فيهما لكونه حقيقة
بخلاف المجاز الى غير ذلك قوله لا يحصل الظن الخ انت تعلم ان الغرض الاصلى من هذه التراجيح تعرف
الوضع ومن ثم كانت ظنونا غير مستندة عن الوضع كاستناد البيان والغرض تعرف المراد ابتداء كما يتوهم
من كلام بعض وان ترتب ذلك على معرفة الوضع ويبنى عليه ولا ريب انك اذا وجدتهم يستعملون لفظ النكاح
مثلا فى العقد وشككت هل كان ذلك منهم على ضرب من التجوز لمكان العلاقة وهى كون العقد سببا
للوطى وانه قد صار حقيقة فيه اما بوضع جديد او بالاشتهار حتى يكون مشتركا بينه وبين الوطى
ثم نظرنا الى اصالة عدم الوضع والاشتهار المفضى الى النادر مع كثرة المجاز وقلة الاشتراك كان
الاول ارجح فى نفسك واذا ثبت كونه مجازا نزلت ما ورد منه مطلقا على الحقيقة وحصل الظن بارادة المتكلم
المعنى الحقيقى وكذلك اذا شككت فى لفظ البيع مثلا هل خصه عرف الشارع بالجامع للشرائط حتى اذا
جاء مطلقا وقد حكم عليه بحكم قام الدليل على اختصاصه بالبعض كاحل الله البيع لم يحتج الى دعوى التخصيص
ام هو باق على اطلاقه والتخصيص فى المطلق كالمثال بدليل من خارج ثم نظرت الى اصالة عدم النقل و
قوله
لحظت كثرة التخصيص فلا ريب انك ترجح الاول وهكذا وربما يترتب بها اعتماد المتكلم لاحد الامور
واستعماله له كما مثلنا الدوران بين المجاز والتخصيص فى الجملة فكما حصول الظن بالوضع ثم بالارادة بما
عبارة ما ذكروه على الاطلاق فى كتابه على الوجدان قوله وبعد تسليم حصوله الخ لا كلام فى وجوب الاعتماد
فى الاحكام الشرعية على الظنون الحاصلة من ظواهر الخطابات ووجوب تنزيل ما جاء من خطابات الشارع
على اللفظ والحكم بارادته لها كما هو الطريقة فى محاورات اهل العرف ثم لا يلتفت الى ما عدا ذلك من الاحتمال

كاحتمال التجوز والاضمار وان يكون اللفظ مشتركا بين هذا وبين معنى آخر وقد استعمل فيه وان يكون قد نقل
الى آخر بل يجب البناء على ما ثبت وضع اللفظ وهذا الذي اراد بالظن المسبب عن الوضع وكذلك لا كلام في اعتماد
على الظن الحاصل من الخطابات باعتبار القرائن الحالية والمقالية كما في الروايات ثم ومرجعه الى ظواهر الخطابات
فان الظاهر المجمع على وجوب الاخذ به اعم من ان يكون بسبب الوضع او بسبب القرائن بل قد يرجح في الوضع نشاء
على خلاف قوله في المجازات ولعل اقتصاره على ذكر المسبب عن الوضع كان مبنيا على هذا لكن يبقى عليه القسم
الثالث وقد يعتذر عنه بانه تركه لظهوره ولا كلام ايضا في ثبوت الوضع بالظن الحاصل من نقل الائمة المعتبرين
كصاحب الصحاح والنهاية والقاموس ومن التتبع والاستقراء ولو في هذه الايام على ما مر وانما الكلام ههنا في اثبات
الوضع بالترجيح كان نجد اللفظ الموضوع لمعنى معلوم مستعملا في آخر فلا نعلم هل هو موضوع له ايضا حتى يكون
مشتركا بينهما او ان الاول قد هجر واختص بهذا حتى يكون منقولا او ان استعماله فيه انما كان على ضرب من المجاز فهل
يجري التعلق بتلك الظنون في الاثبات والنفي كما وقع للاكثرين فيرجح للاشتراك تارة وعن المجاز ولا تعلق لهم الا
بتلك الظنون الضعيفة ام لا يجوز لانه في الحقيقة تعلق بها في الاحكام الشرعية لابتنائها عليها واختلافها بحسبها فانك
ان رجحت الاشتراك كما صار اليه السيد ره وجماعة كان الخطاب المجرد عن القرائن متشابها ووجب التوقف كما في
الاجمال وان رجحت المجاز كما عليه الاكثر وجب تنزيل المطلق على الحقيقة وهو المعنى المعلوم وكان الخطاب محكما وكذا
لو رجح النقل يكون محكما لكن يجب تنزيله على الثاني والمتم منع ولا من حصول الظن على الاطلاق ثم منع بعد فرض
حصوله في بعض الاحيان من اعتباره شرعا وقد عرفت ان الاول مكابرة واما الثاني فليس على اطلاقه بل
من رجح المجاز مثلا متمسكا باصالة عدم الوضع واعتمد على هذا الظن فقد اعتمد على ما استقامت عليه طريقة
اهل العلم وارباب الشريعة بل اهل العقول كافة على اعتباره والاعتماد عليه فان اهل اللغة ينفون وضع
الالفاظ لغيرها يعرفونه باصل العدم وكذلك اهل الشرع ينفون التكاليف وحرمة الافعال بهذا الاصل
وكذلك سائر اهل العلم فيما لا يعلمون من الاحكام وكذلك الشك فيما قرر من احكام الشريعة من الطهارة او نجاسة
وملك وانتقال وغير ذلك وما قرر من اصل البراءة المجمع عليه بين العلماء وكذلك اهل العقول في معاملاتهم
ومساعيهم بل من اخذ بهذا الظن فانما بالعلم اخذ وعلى اليقين اعتمد ويقولهم م ابا لك ان يخرج من اليقين الا الى
يقين مثله وما جاء في الاخبار المحافظة وبحاسنه التشريع تمسك بليس عند الخصم الا مجرد الاستعمال في المعنى الآخر
وهو يحتمل المجاز الشايع الكثير والفرد الملحق بالاعم الاغلب وكذلك الكلام في ترجيح الاشتراك على النقل باصالة
عدم الهجر والحاصل ان كل ترجيح يرجع الى التعلق باصل العدم فقد لحق من الظنون المستثناة باستقامة الطرائق
بل بالنصوص كما عرفت فكان كالاقسام الثلاثة الاول وان لم يكن مسببا عن الوضع لما عرفت من ان الظن المعتبر غير

محض

محض في السبب عنده كما في الاخير هذا كله على تقدير اصالة المنع من الاخذ بالظن كما عليه الاكثرون واما على تقدير اصالة
الجواز ابتداء كما عليه جماعة وبعد انسداد باب العلم كما عليه آخرون فلا اشكال وتفصيل القول في ذلك على وجه
الايجاز ان الاصل الاصيل الذي قضى به اصل الاباحة واستقام عليه نظام العالم واستحسنته العقول جواز الاخذ
بالظن والاعتماد عليه ثم ورد في الشريعة النهي عن الاخذ به حتى ترادفت الآيات وتظافرت الروايات بل ادعى
تواترها معنى مضافا الى ما تقتضي به الحكمة في الشريعة التي اراد جميع العوالم عليها فكان هذا اصلا جديدا في الشرع ثم
اختلف الناس فمنهم من اخذ بها على اطلاقها فمنع من الاخذ به في الاصول والفروع الا ما قام عليه القاطع كما في ظواهر
الخطابات واخبار الآحاد وهؤلاء لا يحتاجون في ابطال حجية ما لم يقم عليه دليل كالشهرة والقياس الى مدرك
ومنهم من قصرها على موردها وخصها بالاعتقاد والتدين وزعم ان ما عدا ذلك على الاصل الاصيل فاحتاج
في ابطال القياس ونحوه ان كان ممن يبطله الى دليل ولهؤلاء من وراء ذلك حجج وتعلقات اقواها فيما يتراءى
ما حكي عن العلامة في النهاية من انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان الثاني
ما يظهر من احتجاج ابن سريج لوجوب العمل بخبر الواحد من ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكما لله مظنة للضرر ودفع
الضرر المظنون واجب الثالث ان سيرة الشرع مستمرة على التعويل عليه فلولا انه حجة في نظر الشارع ما اشتهر
في عصر حتى اكتفى بوضع اليد على المال ونفع بالشاهدين واخذ بظاهر الحال الى غير ذلك مما لا يحصى الرابع
ما اشتهر عندهم من ان المرء متعبد بظنه الخامس ان الاخذ بالظن في الشرعيات سلوك جادة الاحتياط كما
لعبد يجري بغية مولاه فيندرج تحت ما جاء في التحريص على الاحتياط ثم اختلف الاولون فالاكثرون على استمرار
ذلك في الاصل الشرعي اعني اصل المنع من الاخذ به في الشريعة ومنهم من زعم ان هذا الاصل قد انهدم بعد
انسداد باب العلم كما في ايام العلامة ره والشهيدين ومن تأخر وصار الاخذ به في الشريعة اصلا آخر جديدا
الا ما منع القاطع كالقياس والاستحسان واختاره صاحب المعالم وبنى عليه حجية خبر الواحد وتبعه جماعة
من مشايخنا المعاصرين وبنى عليه الشريف المعاصر حجية الشهرة وزعم ان الطريقة من قبل الى ايام السيد والشيخ
وابن ادريس على الاخذ بالعلم والمنع من الاخذ بالظنون واخبار الآحاد ثم لما انسد باب العلم انعكس الامر وصارت
الطريقة هي الاخذ بخبر الواحد وكل ظن الا ان يمنع مانع ولما لم يظهر مانع في الشهرة قلنا بها والذي نقول في الباب
ان الخطابات الشرعية الواردة في المنع من الاخذ بالظن لم ترد في مطلق الظن كما ظنه الاكثر بل فيما لم يكن عن
مأخذ كالحاصل بالحدس والتقليد وبالجملة فالذي وردت عليه المذام انما هو التعويل على الخرص والتخمين
الظني واقتفاء الآثار من غير برهان واشهد ما جاء في ذلك قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله عز وجل
في سورة يونس بعد قوله هل من شركائكم من يهدي الى الحق الآية وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق

شيئا وفي النجم بعد قوله عز وجل ان الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الانثى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقد حكى المفسرون في الاولى على ما في المجمع والجوامع والكشاف عن الصحابة والتابعين تفاسير فعن ابن عباس وقتادة سمعت ولم تسمع ورايت ولم تر ولا علمت ولم تعلم وعن الحسن لا تقل في قفا غيرك شيئا وعن ابن الحنفية وهو شهادة الزور وفي الكشاف وقيل القفو شبيه القذف ومنه الحديث من قفى مؤمنا حبسه الله في ردغة الخبال حتى ياتي بالمخرج ثم انشد في ذلك الكميت شعر وقال علي بن ابراهيم في تفسيره اي لا تقل ما ليس لك به علم قال يعني لا ترم احدا ما ليس لك به علم قال رسول الله صلى الله عليه وآله من بهت مؤمنا او مؤمنة اقيم في طينة خبال او يخرج مما قال ولم يرد في الصافي بعد بيان فسر القفو بالاتباع الا حكى ما في تفسير علي بن ابراهيم ولا في نور الثقلين الا حكى الخبر المحكي فيه والذي اعتمده شيخنا ابو علي الطبرسي والزمخشري ان المراد النهي عن ان يقول الرجل ما لم يعلم وان يعمل بما لم يعلم والناس انما يعقلون هذه الكلمة الجزم والتظني لا كل ما عدا القطع واليقين حتى ما تطمئن به النفوس من اخبار الثقات العدول كلا حيث ان العلم في العرف واللغة كما في القاموس والتي هو المعرفة فالمنهي عنه انما هو المجهول وهو الذي افاد وامثاله الاخيران فالظن وان كان كما في التي هو المتردد الراجح بين طرفي الاعتقاد الغير الجازم الا انه اذا قيل مثل ذلك ومقام التبكيت كما ادى الفاحشة على مرتكبها لا يعقل منه لغة وعرفا الا ارادة الخرص والتخمين والتظني والتجلد الرجحان الحاصل في النفس بمجرد الحدس والتعلق بما لا ينهض كاتباع الآباء والامهات على ان هذا التفسير لم يقل به ذلك قال في الجوامع عند قوله وما يتبع اكثرهم الا ظنا الا انه قولا لا يستند الى دليل وفي الكشاف اي قول غير مستند الى برهان وانما اختلفوا هل كان ذلك في عبادة الله او عبادة الاصنام وانهم شفعاء وفي الجوامع انهم عنده في قوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى ان يتبعون الا الظن والتوهم ان ما هم عليه حق وما تهواه انفسهم ويتركون ما جاءهم من الهدى والادلة ثم قال عند قوله وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا لان حقيقة الشيء انما تدرك بالعلم واليقين لا بالظن والتوهم وربما فسر الظن في نحو قوله ان هم الا يظنون بالكذب وليس هذا منا تخصيصا لهذه الخطابات بموارد ها كما ادعي **قوله** لتوجه ان خصوص المورد لا يستلزم تخصيص ما ورد فيه ولو خصصناها بها لقصرنا على الاعتقادات كما صح وكثف وانما ذلك كشف وبيان لمعنى الظن المراد في امثال المقامات اذا عرفت هذا تبين لك ان الظن الحاصل عن ما خذ يعتمد فيه الظان في البناء عليه والاعتماد به كالظن الحاصل من خبر العدل الثقة الذي تلقاه اهل العقول بالقبول غير مندرج في عموم هذه الخطابات فيبقى على الاصل الاصيل اعني جواز الاخذ به والاعتماد عليه بل ربما لا يسمى به مثله في العرف

ظنا بل هو العلم لاطمئنان النفوس بمثله في العادات ومن هنا يظهر ان الاخذ بخبر الواحد العدل ومن يطمئن به النفوس جار على الاصل غير محتاج الى الاستدلال ويظهر ايضا فساد ما تعلقوا به في ابطال التجزي الاجتهاد من ان الاخذ بالظن منهي عنه وانما خرج ظن المجتهد المطلق فبقي المتجزي مندرجا في عموم النهي على ان شيئا البتة من ذلك في التابعين بل قد تمنى عليه انهم عملوا الشهرة لولا ان القول بحجيتها يفضي الى عدمه اذ هو المشهور حتى كاد يكون اجماعا وربما اجيب عن هذا فساد المفرد لا يستلزم فساد النوع وربما ترد اصل البناء بانا نمنع لو كانت الشهرة بروايته وقد يجاب بان من يرى من لا ياخذ الا بالخطاب وما يقوم مقامه من اصل واجماع يكاد لا يجادل فاذا استقر واخذ به بعد ثبوت حقيقة المذهب لم يكن تظنيا فاما ما صار اليه الآخرون من التخصيص بالمورد فقبل ان اختصاص المورد كما شاع في باب العموم والخصوص لا يقتضي تخصيص الوارد واني نعهد دعوى القصر وهو جل شانه يقول معللا ما وجه عليهم من الملامة وان الظن لا يغني من الحق شيئا ومعلوم ان التعليل انما يتم اذا كان متعلق الحكم هو الطبيعة فاما ما تعلقوا به في دعوى اصالة الظن فيما عدا الاصول فالجواب عن الاول ان الحكمة لما اقتضت المنع من الاخذ في الشريعة بالظني ثم ترادفت الخطابات من الحكيم بالمنع وورد التهديد والوعيد على القول فيها بغير علم حاية لدينه من رجم الظنون والاضمحلال لكثرة الاختلاف كيف ومع هذا التشديد قد بلغوا الى نيف وسبعين فما ظنك لو فرض امر ابيح كما ارادتنا ولم ناخذ بالظن فانا الى العلم عدلنا لا الى الوهم وما اليقين تمسكا فان اراد بالوجوب العقلي فالعقل حين امر يحكم بالمنع وان اراد الشرعي فالاجماع على وجوب اخذ المجتهد بظنه فليس الكلام فيه وانما التعلق بالاجماع معناه انما الكلام في انه هل هو الاصل جواز الاخذ بكل ظن الا ما خرج بالدليل ام لا وليس في ذلك اجماع بل الاكثرون على المنع وعن الثاني ان الضرر انما يظن في الاعراض عن الاخذ بالظن في الشرعيات لو لم ترد النواهي عن الاخذ بالظن مطابقة للحكمة اما بعدها فلا ضرر يخشى بل مظنة الضرر في الاخذ بالظن بل منع المحقق في اصوله من كون مخالفة الظن مظنة الضرر مع قطع النظر عما ذكرنا وقال لانا علمنا بوجوب نصب الدلالة من الشارع على التكليف يؤمننا الضرر بل منع الفاضل جمال الدين من الوجوب على الاطلاق قال وانما هو اولى للاحتياط وبعد التسليم فالمسلم انما هو في العقليات الصرفة المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بامر المعاد لان العقل يستقل بمعرفة حكم العقليات دون الشرعيات وعن الثالث فان الشارع انما اكتفى في الحكومات بالظنون لان ذلك انما قضى بمبالغ وسع الناس ولو الزمهم بالعلم اذن لتعطلت الاحكام وبطل النظام ولم تثبت دعوى ولا نفذت حكومة ولكان تكليفا بما فوق الطاقة وهذا بخلاف استعلام الاحكام فان الزام الناس فيها بالعلم هو مقتضى الحكمة لمن يريد جمع العوالم في اطراف البلدان على تمادي الزمان واختلاف الطبائع والاحوال على دين واحد وطريقة واحدة كيف

احدهما من الآخر وعن الرابع انا نمنع ذلك في متعلقات الاحكام هنا فيظن ان الغيام يضره وان الشمس
قد غربت وذلك بنيم نظن ان الماء باذ به او يصلي في اليوم المطبق نظن ان الوقت قد دخل ونضرب اليتيم
نظن ان الضرب يصلحه ونتكلم مع صاحبك وانت تريد صلاحه وهو يتأذى به وهكذا وانت ترى ان الناس
انما يريدونه في امثال هذه المقامات علم انه خبر عامي وعن الخامس ان سلوك ما لم يجعله الشارع طريقا
اليه بل صد عنه مخالف للاحتياط انما ذلك حيث يثبت التكليف فنعمل ثم نشك هل حصل به على النحو
المراد ام لا فنحتاط بالاعادة او يثبت اصل التكليف ولا ندري على اي نحو نأتي به على النحو الا بالاحتياط
او نبالغ في التفتيش عن المدارك التي جعلها الشارع مسالك لنا ونحو ذلك واما من زعم ان انسداد باب
هذا العلم هدم هذا الاصل فدعوى ان الانسداد في حيز المنع كيف لا وفيما لا نحصي من الاحكام كالضروريات
والمتواترات ومنصوص الايات ومعاقد الاجماع والمحفوفة بالامارات محقق واما ما عدا ذلك فما
كان موافقا للاصل ولعموم الكتاب والسنة او مقرونا بشيء من القرائن فانك سبيل العلوم بل الاجماع
بل عنه السيد والشيخ وغيرهما في المعلوم ما لم يكن كذلك فما امكن فيه الاحتياط بلا مشقة فلا اشكال فيه
وما لم يكن الا بالمشقة كالجهر بالبسملة في الاخفاتية والاخفات حيث قال بوجوب كل منهما قائل فعل الامام
الواثق الثابتة بالاجماع من الاخبارية بل حكي الاجماع عليه اجلاؤهم وقادتهم كصاحب الفوائد والشيخ الحر ومحشي
المعاصر صاحب الحدائق بل اصل الاباحة فانه اجماع من اهل الجد والاجتهاد وان ظن بعضهم وقوع الخلاف حتى
نسبه الى الشيخين وهما انما منعا العقلية دون الشرعية كما نطق بها العدة وبعض عن ذلك كله فلسنا
نتعلق بهذين الاصلين لكان الاجماع ولولا افادتهما الظن كلا بل لحكم العقل بانه لا يثبت التكليف بشيء
ولا يجوز العقاب على تركه الا بالعلم وما يقوم دليل على اعتباره من الظن ويحكم في المثال المذكور بالتخيير
بين الجهر والاخفات لثبوت وجوب اصل البسملة وعدم ثبوت شيء من الجهر والاخفات ولا يكون عالمين
الا بالعلم سلمنا انسداد باب العلم لكنه انما يقتضي فتح باب الظن وجواز الاخذ باي ظن كان لو لم يقم دليل على
منعه ولم يشرع لنا الاخذ باخبار العدول والثقات سيما بعد ان فتح هذا الباب الواسع وشرعت هذه
الحجة العظمى التي تقوم بكل ما يحتاج باجماع الطائفة واستفاضة الطريقة التي لا تكاد تخفى على ذي حجر بالا
حوال السلف وسيرهم في تناول الاخبار فلا حاجة بنا الى الاخذ بما قام الشرع على المنع منه وسيأتيك لنا البحث
في هذا البحث مقامات في ابواب شتى قوله الرابع من طرائق حكمة الواضع انه لما اراد وضع الالفاظ بنظر
الى المعاني فاذا هي ضربان ضرب يختلف بحسب الزمان والمكان والآلة والمتعلقات والقوة والضعف
وآخر لا يختلف بحسب ذلك عدا ما لا يختلف ووضع لكل معنى منه لفظا يخصه كرجل واسد وحمار وكتاب

ونحو ذلك

ونحو ذلك من الاجناس ثم لما اخذ فيما يختلف رأى ان ذهب يضع له بحسب كل حال لفظا بعدد تلك الحالات عليه المشقة
وطال به المدى فوضع لكل معنى بعض من احواله لفظا يخصه ومبدأ يرجع اليه كالضرب مثلا والاكل والشرب
ونحوها من الاحداث ثم ضرب له ولكل ما كان على نمطه بحسب كل حال من تلك الاحوال قانونا يعرف به التصرف
في لفظه والفاظ صنفه على حسب ذلك الحال بحيث يحصل معا بينها موازين فيكون ايسر للضبط وهذا كان
كل ما كان ماضيه على فعل وفعل فاسم فاعله على فاعل واسم مفعوله على مفعول وكلما كان على افعل فاسماه
على مفعل ومفعل فتراه كيف جعل القانون الاول طريقا يعرف به اسمي فاعل كل ما كان من الصنف الاول
ومفعوله كضرب واكل وشرب وعلم ونحو ذلك مما كان ماضيه على فعل او فعل والثاني طريقا يعرف به
مصوغ اسمي كل ما كان من الصنف الثاني كاكرم والهم وابرم ونحو ذلك وكذا ما ضرب من القوانين في
معرفة افعال كل صنف وزمانه ومكانه وآلته ومبالغته وهو ان لم يتقدم الينا بذلك لكن من تتبع كلامه
وقف على مرامه ثم صدور هذه التصاريف من المبدأ وصوغها منه على ترتيب حروفه بحسب تلك الاحوال
مراعيا فيها مع الحدث نسبته الى مداولها فصارت الذوات بها اي كونها مصوغة منه على هذا الوجه يسمى اشتقاقا
والمصوغ من المبدأ على هذا الوجه هو المشتق ومن هنا تعرف ان التثنية والجمع والتصغير والنسبة ليست
من الاشتقاق في شيء وان جرت في الضرب الثاني كضربان وضروب لان جريانها فيه ليس على الوجه المذكور
وانما لم يسم هذا اشتقاقا وان كان تصرفا في المبدأ لان الاشتقاق يشعر بنفوذ التصرف فيه وبلوغه فيه
مبلغا عظيما ومعلوم ان التصرف في صوغ الافعال والصفات من المبدأ اشد منه في بناء التثنية والجمع
من المفرد والمصغر من المكبر والمنسوب من المنسوب اليه لما فيه من جعل المبدأ عارضا بعدما كان مستقلا
فكان احرى بهذا الاسم وكذا المعدول كثلث ومثلث من ثلاثة ثلاثة فان ثبات لم يكن على الوجه الذي
ذكرناه وقد عرفوا المشتق بتعاريف لا يكاد يسلم منها شيء واحسن ما وقع فيها ما قيل من انه ما وافق
المصدر بحروفه الاصلية وترتيبه ومعناه واحترز بالمصدر عن المعدول وبالموافقة في الترتيب عن نحو
جبذ من الجذب وفي المعنى من نحو خرج من الجرح والتقييد بالاصلية لادخال مثل دخل من الدخل ويتوجه
عليه ان اخذ المصدر ان توهم الاشتقاق في المعدول لانه كان من ثلاثة فليت ما اخذ لا اخذ فيخرج المركب
فيه دونها كان معنى جاؤوا ثلث جاؤوا مترتبين على هذا العدد وان كان المعدول عندنا غير مشتق لانه بالهيئة
التركيبية لا موافقة في اللفظ للحروف الاصول مع انه ينتقض بتثنية المصدر وجمعه وبثبوت الاشتقاق في
غير المصدر كثيرا كما في تامر ولابن ونبال وسياف ومزيل ومبولك وخالد وتمان وبقال ونحو ذلك مما
لا يحصى ويقولون اشحم واتخم واترب واثرى واورق واثمر واستنوق الجمل واستحجر الطين

ان الاول قياسي وهذا مسموع ومنه نحو شجاع وكريم وجبان وبخيل وبخار وعجايب اذ الظاهر انه مشتق
من اسم الجرفة والملكة لا من المصدر وبالجملة فالمدار في الاشتقاق على كون المصوغ على الوجه الذي ذكرنا
سواء كان من مصدر او اسم وتعريفه بما ذكرنا من كون الكلمة مصوغة من اخرى هو المطابق للموصوف وربما
عرف باعتبار العمل كما يقال الاشتقاق ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب لما يناسب معناه و
مثله ما في ب من انه اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه حروف ذلك الاصل وكانه مبني على ملاحظة
ظاهر لفظ الاشتقاق فانه ظاهر في عمل المتصرف من اشتق يشتق وقد عرفت انه من صفة اللفظ اي كونه
مشتقا ولعله انما اراد ذلك اي كونه مقتطعا وربما عرف باعتبار العلم كما قال الميداني هو ان تجد بين
اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما على الاخر وكيف كان فلا بد في الاشتقاق من اربعة
امور لفظ موضوع لمعنى واخر يناسبه في المعنى واشتراك في الحروف الاصلية ثم لا يضر الحذف للاعلال
كقي ودع ومغايرة احد اللفظين للاخر وتسمى هذه اركان الاشتقاق واقتصر عليها العلامة والامام الرازي
وغيرهما والجاربردي خامسة وهو التغاير في المعنى فانه مطرد الا في اشتقاق المصدر المزيد من المجرد مع اتحاد المعنى
كالميمي وكانهم استغنوا عنه بوصف الثاني فان المناسب في المعنى تشعر بالمغايرة وربما وقع في كلام بعضهم
ما يدل على الاكتفاء بالمغايرة اللفظية وانت تعلم ان الاتحاد في المعنى دليل الترادف اتفق اللفظان
في الاصول او اختلفا واستدل العضدي على انتفاء الاشتقاق مع الاتحاد بان الاتحاد في المعنى يستلزم
انتفاء الاصلية والفرعية وهو منقوض بالعدل كما في ب لتحقق الاتحاد مع ظهور الفرعية ثم المشتق باداء
معناه وان نقص لفظه هذا وقد اشتهر اطلاق اسم الاشتقاق على الموافقة في الاصول والمعنى مع اختلاف
الترتيب كالجبذ من الجذب ويسمى الكبير لبعد المسافة بينهما بل على التناسب في المعنى والمخرج كما
بين النعق والنهق والثلب في العرض والثلم في الاناء ويسمى الاكبر لسعة البعد ويحتمل الاشتقاق
فيهما ما لم يقع اصالة كالجذب في الاول فانه هو المعروف والجبذ تصرف فيه فمن ثم قالوا انه مشتق منه دون
العكس وكالثلم في الاناء فانه هو الاظهر ولما كانت الوقيعة تنقصا في العرض قطعوا من اسم ما يناسبه لفظا
وصلوح باناء وكذلك النهيق فانه هو المعروف فلما راوا النعيق مقاربا اشتقوا من لفظه ما يقاربه ومن هنا
تعرف ان المشتق في المثل الثلثة ونحوها المصدر من المصدر واما تعريفات المصدر المشتق فستقف منه وقد
يجوز ان يكون كل تصرف ما يناسبه من اصله فالفعل من الفعل والمصدر من المصدر واسم الفاعل من اسم الفاعل
وهكذا سيما في الاول فانه تصرف فيه قلب وتوسعة في اللغة وليس هذا ببدع فقد جرت عادتهم حيثما
وجدوا الكلمتين بمعنى كالثنتين والثلاثة متناسبين يجمعهما مادة كصرع للطويل والجرع للمكان السهل ان يحكموا

باشتقاق

باشتقاق المزيد من المجرد فالثاني المعرب المثوب من الثوب لان الداعي اذا ثوب اخذ بثوبه لكن الاصطلاح
الموقوف على الاول وتعريف الميداني يحتمل لارادة القدر المشترك بين الكل وما في الزبدة من تعريف المشتق بانه فرع
وافق الاصل باصوله ومعناه ظاهره تناول اول هذين الا ان يخص بفروع المصدر فيرد عليه امر واليه ينظر ما في ب
وقد اشتهر حصر انواع الاشتقاق بحسب التغيير اللفظي بخمسة عشر وذلك لانه اما بزيادة او نقيصة وكل
منهما اما حرفا وحركة وكل مشتق اما ان يقع فيه تمامها او ثلثة منها او اثنان او واحد فما وقع فيه الاربعة
نوع واحد كارم من الرمي وما وقع فيه الثلثة اربعة والاثنان ستة والواحد اربعة ايضا كما في النهاية والتهذيب
وشرح المختصر وغيرها متعلقين بالاستقراء وربما زيد بعض الانواع والاعتراض بتلك ذلك خطاء لما عرفت من ان
صوغ الجمع ليس باشتقاق وربما اعترض بما جاء على مفعول او فاعل كمفتون وقائم في قوله تعالى بايكم المفتون
وقولك قمت قائما وقوله قم قائما بناء على اشتقاق فاعل ومفعول منه وفيه بعد تسليم ثبوت هذين المصدرين
ان الاشتقاق انما هو من المصدر الاخر اعني الفتنة والقيام بل هذان المصدران مشتقان منهما انهم كالمزيد من المجرد وبالجملة
فما سيجيء مفتون مثلا بمعنى المفعول المفتون بمعنى المصدر ليس باشتقاق لعدم المغايرة بل للاستغناء بالمصدر الاخر
على ان هذا وما قبله فانما يرد على اصل اشتراط التغيير اللفظي في الاشتقاق لا على حصر انحاء التغيير في العدد المذكور
ثم في مثل طلب طلبا وغلب غلبا قد يخيل وروده على اشتراط التغيير بناء على لزوم نوع الحركة الاعرابية كتحصيل التنا[illegible]
ويدفع ان الاسماء موضوعة على السكون ثم تعرض لها الحركات الاعرابية بخلاف الفعل الماضي فان بنيته مصوغة
على فتح الاخر واصالة السكون في الاسماء المحفوظ لا يقع في تحقق الصوغ على الحركة كما توهم وبع الغض من ذلك فالتغاير
اعتباري فان حركات الفعل حركات نصر وضرب وحركات المصدر حركات العضب وثبوت طلاب في الطلب
لا ينفي لان اشتقاقه انه من الطلب فكيف يرد النقض به مضافا الى عدم المناسبة في الصوغ ثم من
تعقبات [illegible] ان المعتبر في مفهوم الصفات انما هو شيء ما ثبت له الوصف لا خصوص حقيقة ذلك
الشيء كالمشبه والا فنسبته بالمشتق الى مفهوم ضارب ومن البحث المتفسر على هذا في المحصول والنهاية والتهذيب وتطويل
الشارحين في ذلك من غير طائل واحتجوا بحسن قولنا الناطق انسان والابيض جسم ولو كان معتبرا لعري عن الفائدة وقبح كما
يقبح الانسان الناطق انسان والجسم الابيض جسم وفي البداهة ما يغني عن التعلق وربما احتج بانه لو اخذ في مفهومه
لتحقق في نحو قام ابوه من زيد قام ابوه انسان ناقضان وفي نحو قائم الزيدان ناقصة وتامة وهذا كما
ترى يقتضي عدم اعتبار الذات فيه من راس وهو خلاف الاجماع والضرورة ودفع الشبهة بان المعنى على الاتحاد
بالوصف يظهر في الاول دون الثاني لان الاسم فيه فاعل اغنى عن الخبر مع تبادر الفاعلية دون الابتداء
ولا دفع الا بالتزام كونها [illegible] فيه فعلا في صورة اسم كما قالوا انه الضارب ولا يقدح فيه ذلك عدم ارادة الزمان

الخاص بحوا ان يكون مجردا عن الزمان ومحض الحدث ومطلق الثبوت لا شرطا ويقول انه في الماضي يؤول في
بالماضي ونحوه هداه كما في اقالحين قوم سلمى المضايع لكن الحق ان المنافي انما هو الاطلاق من دون تقييد وانما
خرج المعروف بالماضي في الصلة لا يكون الا معهودة **قوله** اطلاق المشتق الخ اعلم ان النزاع بين
الاشاعرة والمعتزلة في المشتق وقع في ثلاث مقامات الاول في انه هل يشترط في الاشتقاق لشيء قيام
مبدا الاشتقاق في ذلك الشيء حتى يستدل بالاشتقاق على القيام كما في صفاته تعالى على القول بان ارادة الا
يجوز وان قام المبدا لغيره كالتكلم في الحجر او لم يقم في شيء اصلا كما في صفاته تعالى على القول الحادثة فذهب الاشاعرة
الى الاول وبنوا على ذلك رد سائر فرق الاسلام في مسئلة الكلام وزعموا ان الكلام المنسوب الى الله جل شانه
في قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما ونحوهم من كلم الله وان يكلم الله ونحو ذلك ليس هو ما يفهمه الناس لعدم قيامه
به تعالى الحروف فبطل المنسب وقد نطق بها الكتاب وجاءت بها السنة وانعقد عليه الاجماع فلا بد اذن
من معنى قديم يقوم به تعالى يكون مبدا للاشتقاق ويصح الاطلاق وليس هناك الا المعنى النفسي الذي يؤدى
باللفظ فانه كلام ابتم كما قال ان الكلام لفي الفؤاد فان ركبوا وليهم في المحافظة على هذه الضابطة التعويل عمهم
القول بصفة القدماء حتى تجاوزوا في ذلك مضمار النصارى كما قال الامام الرازي وتحاكموا جاهلين المسلمين
بل العقلاء لعرف فان اطلاق الكلام على ما في النفس كما في البيت انما يقع على ضرب من المجاز وادعاء ما لا تذكره
العقول فانا طالبناهم ماذا تريدون بالنفسي صور الالفاظ المرتسمة في النفوس كما هو الظاهر وليس شيء منها تعالى الرسام
ام العلم ام الارادة ام الطلب لا شيء من ذلك بكلام فقالوا كل ذلك لم يكن فقلنا فاذا ذاته فلم يأتوا بشيء
وذهب دعواهم مثلا وكان لهم مندوحة لو عقلوا وذلك تنزيل الكلام على ما تفهمه اهل العرف فان المتكلم
لغويه ولا ريب ان اهل العرف واللغة لا ينسبون الكلام الى احد كائنا من كان الا وهم يزعمون انه قائم في
المتكلم وان كان فيما هو حقيقة في الهواء لكن ما هو باول تهور عرض لهم ولا باول بادرة بدرت منهم فقد بيا ما
تجرؤا على الله غير مكترثين فقسموا اليه اعطاء القبائح وتعلقهم بالاستقراء يبطله ثبوت الخلاف فيما لا يحصى كفضائل
وقائل في ازرق ومحيي ومميت وبالجملة كلما تجاوز من الفاعل من باب التفعيل وسائر ابواب الافعال والتفعيل
الاستفعال من فعل او وصف من تلك الابواب واسعد لا تقف على حده وكذا ما اكثر المشتق من الاسماء
من مضاف واسم كالترب واثرى وتامر ولابن ونحو ذلك وقلما يوجد فيه القيام في الموصوف كالشحم واللحم ومشحم وملحم
بل لا يكاد يوجد غيرهما وخصص ابن الحاجب النزاع بالمشتق من المصدر خلاف المعروف من الاطلاق ومن ثم اورد
الامام في المحصول على الاصحاب نحو لابن وتامر ثم قال الحق انه لا يعرف في ذلك الا في المشتق من المصدر ولعل ابن
الحاجب جعل هذا الاحتمال رواية على ان اقتصاره مخلص من الاجر في لم يدفع تلك الابواب الا باستقرار ورد عليهم

صدق

يصدق الموجود على الممكن والواجب على ما يجب من الاحتمال لالتزامهم القول بان الوجود عين الموجود اذ لا يعني
كريمه حلوله في الموصوف وان الوجوب قسم من الخطاب الذي هو الكلام النفسي وقيامه بزعمهم انما هو بالله
في الواجب تعالى من ذلك دون ما يجب كالصلوة مثلا وذهب المعتزلة الى الثاني فلم يشترطوا القيام واكتفوا
بالاتصاف بالتأثير والاصدار بل بمجرد التسبب كما في تامر ولابن واحتجوا بصدق مثل الضارب والمتكلم
والخالق مع قيام مبدا الاول في المفعول والثاني في الهواء والثالث في المكان ان كان جسما وفي المحل ان
كان عرضا واعترض بان المبدا فيها انما هو التأثير لا الاثر والجواب ان ليس في الوجود بين المؤثر والاثر شيء
بل كل ما صدر من الفاعل داخل في الاثر والا لاحتاج الى تاثير آخر وتسلسل انما بينهما الايجاد والوجود
وهما من الامور الاعتبارية التي لا تقوم في الموجودات الخارجية والا لكان الخارج ظرفا لوجودها وانما هو ظرف
لها على ان الاشاعرة ثم يذهبون الى اتحاد التأثير والاثر كما في الوجود والموجود والتعلل بانهما وان كانا متحدين
في الخارج لكنهما متغايران بحسب المفهوم والاعتبار ثم اعطاء ان المبدا باعتبار صدوره عن الفاعل تاثير و
باعتبار نسبته الى المفعول ووقوعه عليه اثر بعيد تسليمه والعرض ما هو عليه من الفساد وتحالف الوجدان لا
يدفع حججا لظهور عدم قيام الاثر في الفاعل واعترافهم بالاتحاد في الخارج هذا مع انهما ليسا من المبدا في شيء
فان قال قائل اذ قيل الضرب والكلام مثلا انا ماخوذ منهما تصدرات كرفع اليد بالسوط وتحريك الفم وهذا
الذي اراد بالتأثير قلنا لا ريب ان معنى ضارب فاعل الضرب والضرب عبارة عن مماسة القارع للمقروع
بدفع لا رفع اليد والسوط فكيف يكون الرفع هو المبدا وكذا الكلام في الكلام فان التكلم اظهار الكلام الى المخاطب
والتكلم ايجاد الكلام والكلام عبارة عن الاصوات المكيفة بالكيفيات المعلومة دون تحريك الفم على انا والاشاعرة
متفقون على ان الذي وقع النزاع فيه انما هو الكلام لا مصدر الفعل غاية ما هناك انهم قالوا هو النفسي ونقول هو
اللفظي والذي يدل على ذلك ان الكلام في اولها وقع وقع في وصف الواجب تعالى بالكلام ومعلوم ان ليس بين
الله تعالى وبين كلامه موجودا آخر ثالث ومن لم يتفطن لهذه الحقيقة ظن ان النزاع في المصدر دون المبدا الاصلي
ويدعو الاصحاب بانقلاب الجميع ان المصدر ايضا ليس بقائم في الفاعل ثم يجيبه بدعوى لشمسان التاثيران كان
من الموجودات الخارجية لم يحتج الا الى الايجاد وان كان من غيرها كالايجاد والتكوين لم يحتج الى تاثير آخر ولا شك
نعم هو غير قائم في الفاعل وفي الخالق ان المبدا هو الخلق بمعنى التكوين لا بمعنى المخلوق لكن مع هذا غير قائم كما عرف
في المتكلم ان اهل اللغة والعرف انما يطلقون هذه الكلمة بزعم ان الكلام قائم في فم المتكلم كما انهم لم يطلقوا العالم
والقادر والحكيم وسائر صفات الذات الا بزعم قيام مباديها في الموصوف ثم لا يفرقون بين الشاهد وغيره
وما الاسود وعرفنا ان قيام الاصوات في الهوى والتدقيقات الفلسفية والتنكر في دعوى الزيادة والعينية

ويتخيل الكلام النفسي الذي ما لم يسمعه وانما يجرون فيها على الظاهر فلا يطلقون المتكلم والعالم والموجود ونحو ذلك
على ذات الا وهم يتخيلون ان هناك امرا زائدا على الذات قائما بها به استحقت تلك الذات هذا الاطلاق
ثم اجريت في الشرع على ذلك وبالجملة فمبنى اهل الوضع واللغة في اطلاق هذه الصفات على دعوى القيام
ثم رأيت من يحكي عن ابن سينا والفارابي انهما قالا في صفات الذات المقدسة ان اهل اللغة لم يتفطنوا
بمعنى القيام فحسبوا ان العالم في الله تعالى باعتبار قيام العلم وفي الموجود انه صيغة المفعول فكان كما قلنا غير ان
هذا الحاكي توهم منهما ان اطلاق تلك الصفات عليه تعالى مجاز وليس في كلامهما ما يدل على ذلك على انه خطأ اذ من
العقول فان اهل اللغة انما ولوا في الاطلاق كان فيما ذكرنا مستندا للاشاعرة عن ارتكاب تلك العظائم
لو عقلوا ومن هنا ظهر فساد ما تعلق به بعض الاصحاب في ابطال دعوى الاستقراء بصدق العالم والقادر
وسائر صفات الذات عليه تعالى لثبوت العينية بالادلة القطعية وصدق الموجود على الممكن والواجب على
التكاليف بناء على ما يرى الاشعري من دعوى اتحاد الوجود بالموجود والاحكام بالكلام النفسي وصدق
العالم على المتصف بالعلم بالصور الجزئية مع قيامها في الحس المشترك بناء على ما يقول الحكماء من ان العلم عبارة
عن الصورة وذلك لانهم انما يطلقون هذه الصفات على الذات بزعم قيام مباديها فيها كما عرفت والوجه
الاحتجاج بوقوع الاشتقاق للاشياء في اللغة والعرف على ضربين القيام وغيره كما قدمنا والتحقيق ان الشرط
في الاشتقاق للشيء هو الثبوت لكن الثبوت في كل شيء بحسبه ففيما لا يتجاوز الفاعل كعالم وجاهل يكون
بالقيام وكذا في القابل كمتعلم ومتكسر ومنقطع وفيما يتجاوز كضارب وقاتل بالصدور وكذا سائر ابواب
الافعال والتفعيل والاستفعال وفي نحو تامر ولابن وعطار وحداد ونحو ذلك الموصوف المشتق منه على الوجه المعروف
عند اهل اللغة والعرف لا بد يكون في اجراء كل باب من هذه الابواب على الموصوف ما ذكرنا وربما توهم على المعتزلة
في تجويزهم الاشتقاق لغير المحل اجازة ذلك على الاطلاق فبادر بالتنكير كلا بل لا بد من الثبوت في الجملة حصل
القيام ام لا حسب ما بيناه ثم اني رأيت من يحكي عن المحصول انه قال بعد حكايته ما تعلق به اصحابه وما اجاب به المعتزلة
والذي يحسم مادة الاشكال ان الله تعالى خالق العالم واسم الخالق مشتق من الخلق والخلق نفس المخلوق والمخلوق
غير قائم بذات الله تعالى والدليل على ان الخلق عين المخلوق انه لو كان غيره فان كان قديما لزم قدم العالم
وان كان محدثا لزم التسلسل ثم قال ومما يدل على انه ليس من شرط المشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق ان
المفهوم من اسم المشتق ليس الا انه ذو ذلك المشتق منه ولفظ ذو لا يقتضي الحلول وكذا قال فيه
قلت وفي هذا الاخير اشارة الى ما حققناه من ان الشرط في الاشتقاق انما هو الثبوت المقام الثاني
في ان قيام المعنى في محل هل يستلزم حصر الاشتقاق له ام لا قولان اليه ذهب الاشاعرة الى الاول وهو الذي

ارادوا

ارادوا بوجوب الاشتقاق اي لا بد من الاشتقاق وذهب المعتزلة الى الثاني والاصل في هذا النزاع تنازعهم في الكلام ثم
قال في المحصول على ما حكي عنه ان المعتزلة لما قالت ان الله تعالى يخلق كلامه في جسم قال اصحابنا لو كان كذلك لوجب
ان يشتق لذلك المحل اسم المتكلم من ذلك الكلام وعند المعتزلة ان ذلك غير واجب ثم بنى عليه حكاية النزاع الاول
فقال والذي لم يشتق لمحله منه اسم فهل يجوز ان يشتق لغير ذلك المحل منه اسم فعند اصحابنا لا وعند المعتزلة نعم
فان الله تعالى يسمى متكلما بذلك الكلام قال واستدلت المعتزلة بقولهم في موضعين بان القتل والضرب والجرح
قائم بالمقتول والمضروب والمجروح والمقتول لا يسمى قاتلا فاذن محل المشتق منه لم يحصل له اسم الفاعل وحصل
ذلك الاسم لغير محله ثم حكى الاعتراض عليهم بان الضرب والقتل عبارة عن تأثير قدرة القادر وذلك حاصل
للفاعل وجواب المعتزلة بان لا معنى لتأثير القدرة في المقدور الا وقوع المقدور بها وانه لو كان امرا زائدا لزم
اما القدم او التسلسل ثم قال والذي يحسم مادة الاشكال الى اخر ما مر ثم التحقيق في هذا المقام ايضا ان مدار
صحة الاشتقاق على تحقق نحو من انحاء الثبوت كل في محله ولا يكفي القيام والحلول على الاطلاق لما عرفت
من ان الثبوت المعتبر في غير المجاوز بالقيام وفي المجاوز بالصدور لا بالقيام وفي الاشتقاق من الذوات
بالمزاولة لا بشيء من الامرين فعدم الاشتقاق للمضروب والمقتول والمجروح وان تحقق الحلول لعدم الصدور منه
فانه هو المعتبر فيما سمع للفاعل لتحقق الصدور ومن هنا ظهر بطلان قول الاشاعرة لو خلق الله
كلامه في جسم لوجب ان يشتق لذلك الجسم اسم المتكلم وذلك لانهم انما ارادوا بالجسم الهواء الذي
لا يحل الصوت سواه فثبوت التكلم لشيء عند اهل العرف واللغة انما هو بصدوره عنه وسماعه منه على النحو
المتعارف ولو كان جمادا ومعلوم ان الصوت لا يصدر من الهواء بل هو الذي يقرع به الصماخ على انهم لا يعرفون
قيامه في الهواء وان ارادوا ما عداه من الاجسام المحسوسة من جماد وحيوان ابهم كالشجرة والجذع والضب والبعير
والحصى ونحو ذلك فعدم الاشتقاق ممنوع بل يقال تكلمت الشجرة والضب وحن الجذع وسلم البعير وسبح الحصى
ونبع تسليم لله تعالى وان كان هو مخالفا للاعتياد الا على ضرب من المجاز اللهم الا ان يظهر بما يدل على انه هو
المتكلم لا غير كالكلام الذي سمعه موسى عليه السلام من ناحية الشجرة حيث قال اني انا الله فلا يتسع البتة وانما يقال
تكلم الله وسمع من هذه الجهة وظهر من هذه الشجرة ثم نسبة الكلام الى الله تعالى واجراء المتكلم عليه لغة وعرفا
انما كان باعتبار توهم صدوره عنه على النحو المعروف فلا مجاز كما عرفت فبان ما في جواب المعتزلة ايضا وذلك ان
قولهم في الجواب على ما في المحصول وغيره لا معنى لتأثير القدرة في المقدور الا وقوع المقدور بها الخ مبني على التحقيق
واشتقاق المتكلم له تعالى مبني على التقاضي وتوهم ان صدور الكلام عنه على النحو المعروف وح فللاشاعرة ان يلزموا
فيه امرا زائدا وهو الحركات التي بها يصدر الكلام وهو غير منتف ولا يلزم لحد الامرين لابتنائه على التوهم وان كان

وبينه باطلا لعدم صدق الكلام عليها انما التكلم اصدار الكلام المقام الثالث في انه هل يشترط في صدق
المشتق على ما اشتق له حقيقة بقاء مبدء الاشتقاق فيه ام يصدق عليه حقيقة وان زال عنه بحيث
يكون الصدق بمجرد الثبوت الاشاعرة على الاول والمعتزلة على الثاني والمصنف انما اقتصر على الثالث
لاختصاص الثمرة الفقهية به بخلاف الاولين فان قلت اذا علق الشارع حكما على مشتق توقف ثبوت
الحكم عند الاشاعرة على قيام المعنى لعدم الصدق بدونه بخلاف المعتزلة فانه يثبت وان لم يقم لعدم توقف
الصدق عندهم على القيام فتظهر ثمرة النزاع الاول ايضا قلت هذا انما يتراءى بالنظر الى اصل المذهب واما
بعد ملاحظة الجزئيات فانها تضمحل وذلك لا نزاع في توقف الصدق على الثبوت في الجملة وما كان المعتزلة
ليذهبوا الى دعوى صدق الضارب واللابن مثلا من دون ثبوت شيء انما الكلام في القيام والكل متفقون
على صدق الاول على من صدر منه الضرب والثاني على من ناول اللبن على النحو المعروف فاذا جاء الحكم متعلقا
بشيء منهما تعلق بما صدق عليه مما هنالك الا ان هذا يرد على ما ادعوه من اشتراط القيام مع انه مما خرج
اجابوا عن الاول بدعوى القيام وعن الثاني بخروجه عن محل النزاع وكذا الكلام في صفات الواجب تعالى اذ لا كلام
في الصدق وان اختلفوا في وجهه فقال الاشاعرة انه للقيام وقال المعتزلة انه لترتب الآثار على الذات المقدسة
ومخرج المقولات الثالث انما يتم مباحث الاول في استعماله في الحال وقد اتفقت كلمة القوم على ان المشتق
حقيقة في الحال الا انهم اختلفوا في معنى الحال ففسره بعضهم كالقرافي بحال النطق وآخرون كصاحب المجمع والعضدي
على الظاهر بحال التلبس والاكثر منه على الاطلاق وتظهر الثمرة في مثل ذهب ضاحكا ويجيء راكبا فانه مجاز على الاول
حقيقة على الثاني لكن ظاهر بعضهم كالعلم وبعض شراح المنهاج ان ما اتفقت عليه الكلمة هو حال النطق وان ما عدا
ذلك عند مشترطي البقاء مجاز وان كان في حال التلبس كما مثلنا وقد عرفت الخلاف بل ظاهر صاحب المجمع ان
اكثرهم على ارادة حال التلبس ومن ثم خص الانقضاء على حال النطق بالقرافي بل قال الشارح ثم ان الذي يقتضيه
دقيق النظر ان نظر الاصوليين في دعاويهم على كون المشتق حقيقة في الحال الى حال التلبس لا حال النطق وكانه
لم يعتبر خلاف القرافي ونقل كلامه على ذلك وحاصل ما ذكره ثم في هذا المقام وحكاه عن ائمة العربية على طوله
انه مطلق الزمان فضلا عن زمن الحال غير داخل في مفهوم المشتق ولا ملحوظ عند الوضع وكذا الحدوث في اسمي
الفاعل والمفعول والثبوت في الصفة المشبهة وان تبادر عرفا وانما هو موضوع لذات متصفة بالمبدء وان
قضية اشتراط الحال في استعماله حقيقة دخول الحال في مفهوم الوصف كالفعل وهو خلاف ما اجمعت عليه
الجماهير من اهل العربية وغيرهم مع انتقاض حدي الاسم والفعل ونحن نقول ان دعوى كونه حقيقة في الحال لم تقتضي
على دخول الحال في مفهوم الوصف كالفعل [illegible] كلا بل على مفهوم دخل الاتصاف بالمبدء فيه وما لم تتصف

كائن

٩٢

كائن بينا انه يتصف وناد كزيد قائم وانما قام امس ليس متصفا به والى هنا يصح ما ادعاه من الاستلزام او كلا مطبقون
على كونه حقيقة في الحال وان ذهب بعضهم الى انه حقيقة في ما زال عنه ايضا باعتبار وعلى ان مفهومه ما له المبدء في الجملة
اي لا بقيد كونه في زمن الحال فتريهم الكل يذهبون الى دخول الحال في مفهومه ثم نقول ان الامور التي بها يتحقق
التمايز بين معاني الاجناس واختلافها في مفاهيمها وما وضعت له الفاظها سواء في ذلك الجامد والمشتق وما في حكمه اذ
من المعلوم ان الواضع لم يضعها بحذاء الذات ما والا لاتحدت مفاهيمها في اصل الوضع بل وضع الرجل مثلا للذات ثبت
لها الرجولية وكذا الحجر والماء والتراب والخمر والملح والحر والعبد وغيرها فان ما لم يثبت للذات ذلك المعنى المميز له
او ثبت وزال انما باستحالة وغيرها لم يصدق الاسم وليس لنا الا انضمام ثبوت ذلك المعنى بل انضمامه الى المعنى نفسه
عرفنا ذلك بالطريق الذي عرفنا به وضعها لها لا لغيرها فانا كما عرفنا ان الملح والماء مثلا موضوعان لهذين الجنسين المعروفين
بتبادرهما من هذين اللفظين دون الحجر والمدر مثلا كذلك عرفنا انهما انما وضعا لما ثبت له الملحية والمائية دون ما لم يثبت
له او ثبت وزال لتبادر ذلك ايضا من غير فرق فعند ذلك انا لم نجدهم يوما يستعملون اسم الماء في الحجر ولا الملح في الماء ومن هنا
يظهر لك فساد قول من قال انه حقيقة فيما زال وان لم يرد به الاتصاف حال التلبس كما تقول زيد قائم وانما قام امس
وفساد دعوى انه مجاز فيما عدا حال النطق وان كان في حال التلبس كذهب ماشيا وجاء راكبا فان المتلبس بالمبدء
عند وقوع ما هو قيد له كالمثالين متصف في تلك الحال حقيقة لا مجازا وان زال بعد ذلك لانا انما قلنا انه متصف بالمبدء
في تلك الزمان [illegible] الذهاب والمجيء لا في زمن النطق [illegible] في خلافه فيما سيتصف بالمبدء ولم يتصف بعد كقوله تعالى
انك ميت وانهم ميتون [illegible] والمشهور انه مجاز [illegible] الاجماع على ذلك حكاه منهم العضدي وشارح المنهاج والعلامة
ان معقد الاجماع انما هو اطلاقه على المستقبل في تركيب [illegible] وفي الحال كما مثلنا فانما نجوز [illegible] ذهب راكبا وساجيء
ماشيا فانه مما [illegible] في مثله بالمجاز [illegible] يشترط في الاطلاق الحقيقي التلبس بالمبدء حال النطق كالقرافي ومن تبعه
[illegible] كفى بحال التلبس كما هو التحقيق فحاصل ما ذكروه هنا [illegible] فقولهم مجاز في المستقبل يحتمل امرين احدهما
انه مجاز فيه باعتبار انه اطلق [illegible] للذات بالمبدء في المستقبل من ان يكون الزمان المستقبل مأخوذا في مفهومه بطريق الجزئية
حتى كانه هو الدال على الزمان [illegible] ان الزمان الذي هو جزء مفهومه انما هو الحال دون المستقبل ثانيهما انه باعتبار انه اطلق
وارادة الذات التي لم تتلبس بعد بالمبدء تنزيلا لما سيتلبس منزلة المتلبس والدال على الزمان مستقبل وان التلبس فيه
انما هو القرينة لا المشتق كما انا انما نفهم من نحو [illegible] المقصود [illegible] انما هو في المستقبل بالقرينة لا من لفظ الخبر
الثاني ان ظاهر كلام النحاة دخول الزمن الخاص في مفهوم اسم الفاعل والمفعول لما [illegible] من انهما انما يعملان
اذا كانا بمعنى الحال والاستقبال وظاهر [illegible] دخول الحال خاصة ولما كان ذلك منافيا لما [illegible] حدي الاسم والفعل
حكي عن بعض الفضلاء الجواب عن ذلك تارة بان كثرة الاستعمال [illegible] الوضع [illegible] المتبادر فعبر عن المتبادر بالحقيقة

ومن غير المجاز واخرى بان زمان الحال معتبر على التقييد به دون الجزئية وطورا باعتباره بالنسبة الى الاستقبال الطارى
على اصل الوضع لا اليه نفسه ثم زيفه وقال انه تحكم وتعسف وانت تعلم ان احطت خبرا بما اسلفناه لك في
المقام الاول لا اراك ترتاب في بطلان الاحتمال الاول من الامر الاول ولا اشتبه عليك ما اراده النقاد الثاني ومن
من اهل الاصول والمعاني واما ما حكاه عن النحاة فليس من متشابه كلامهم وانما ارادوا به انه لا يسوغ اعمالها
الا اذا اريد وقوعها في احد الزمانين لا لانهما اللذان يدلان على الزمان فاذا وجدناها عاملين علمنا انه اريد وقوعها
في احدهما فالدال اذا على ملاحظة الزمان واعمالها لا هما فاقتضى ما هنالك ان ظاهر اطلاقهم كان يقتضي ذلك
لكن اجماعهم على عدم دخول الزمان في غير الفعل بل الضرورة منعنا من حمل كلامهم عليه واما صاحب الكوكب فلا
يظهر من كلامه ادخاله مفهوم الزمان في مفهومه بل قضاء دعوى كونه حقيقة في جميع اطلاقاته حتى المستقبل
ولا ريب ان ظاهر قول النحاة انما يعمل اذا كان بمعنى الحال والاستقبال ولا يعمل بمعنى الماضي انه مما يستعمل في الكل
وقد اطلقوا ذلك ولم يبينوا ان استعماله في المستقبل انما يكون على المجاز وظاهر اطلاقهم هذا ان استعماله فيه
كاستعماله في غيره فيكون حقيقة كغيره لكنك تعلم ان ليس المقام مقام بيان ما وضع له اللفظ والفرق بين وجوه الاستعمال
في الحقيقة والمجاز ليستظهر من الاطلاق عدم التنصيص على المجاز الحقيقة كما في ذكر معاني الحروف وانما الغرض بيان شرط العمل
واتفق ان احد شرطي العمل اعني استعماله في الاستقبال قد يكون مع التجوز كما في مرسل زيد غدا بخلاف في مرسل غدا فانه
حقيقة لتلبسه في غد ثم بعد هذا كله ما كان في اتفاق كلهم على المجاز به لاتفاقهم على اعتبار ثبوت المبدأ للذات
في مفهومه مع ما هنا انه لا يستعمل فيه الا بتاويل وادعى عن الالتفات الى هذا الظهور البحث الثالث في
الملازمة على ما تلبس بالمبدأ ثم زال عنه كضارب لمن وقع منه الضرب ثم انقطع فمن قال ان وضع المشتق للذات المتلبسة
بالمبدأ قال انه مجاز وعلاقته انه كان عليه كتسمية البالغين يتامى والخبز عصيل لا لانه كان موضوعا للذات المتلبسة
بالمبدأ في زمن الحال فاستعمل في الذات المتلبسة به في الماضي على ان يكون الزمان داخلا في المعنى كما استعماله في
كما ظن السيد الشارح وادعى ضرورته ثم عول على تنزيل كلامهم على ما اتفقت كلمتهم على خلافه مع سلامته من النقاد
وما اوهم ذلك من كلامهم فقد عرفت الوجه فيه وكيف كان فالقول بالمجاز فيه هو المعروف من الاشاعرة وقيل انه لو كان مجازا
لامتنع لان علاقة الكون على الوصف انما تعتبر اذا لم يتباعد العهد وكان ما هو القدم فيما قال ومن قال انه انما يصح
بما له المبدأ في الحال سواء استمر او انقطع مع قطع النظر عن قدمه وحدوثه وبقائه وطريان العدم بعد وجوده وبما
يحل الغير المشترك بين الحال والماضي قال بانه حقيقة لانه جزئي فيما وضع له وهذا هو المعروف بين المعتزلة
والامامية وتنزيل كلامهم على الاشتراك اللفظي كما يلوح من الشرح لا وجه له ثم الظاهر من تتبع كلمات ائمة الفن ومتقدميهم
ان النزاع في اطلاق المشتق من غير فرق بين ما كان للحدوث كالقائم والنائم وما كان للدوام كالمؤمن والكافر ولا بين ما طرأ

على

على محل بعد زوال المبدأ عنه في وصف وجودي يناقض الاول او يضاده كالسواد بعد البياض والايمان بعد الكفر وما لم يطرء
عليه ذلك كالزنا بعد السرقة والاكل بعد الضرب ولا بين ما يمكن بقاؤه كاكثر الصفات وما لا يمكن بقاؤه كالمتكلم والمخبر
ولا بين المحكوم به كزيد ضارب والمحكوم عليه كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا ولا بين
ما كان زوال المبدأ عن محله بمضي مدة وجب انقضاؤه وما لم يكن كذلك وما اعرض عنه المصنف وما لم يعرض والذي يدل
على ذلك امران احدهما اطلاق كلامهم في ذلك من دون تفصيل الثاني استدلال اهل المجاز بعدم صحة اطلاق الكافر
على المؤمن المسبوق بالكفر والابيض على الاسود المسبوق بالبياض واهل الحقيقة باشتراط البقاء في مثل متكلم ومخبر فلو كان
شرطا في الصدق لم يكن حقيقة اصلا وتصديق مؤمن على النائم والغافل مع انه لا تصديق لهما ولا اذعان على ان الكلام انما هو
في مسألة لغوية وهي ان الواضع هل اخذ في مفهوم المشتق تلبس الذات بالمبدأ وحصوله معها او اكتفى بعروضه لها في الجملة
وان زال عنها والغرض استعلام ما وضعت له الصيغة ومعلوم انه لا دخل في وضع الصيغ لطرو الضد وعدمه وامكان البقاء
وعدمه وكونه محكوما به وعليه ولا للقلة والكثرة ولا للاعراض الحلول وعدمه لكن المتاخرين من الفريقين لما اعوزهم الهرب في
مقام الخصام صار كلما الزم احدهم بقسم من هذه الاقسام قال هذا خارج عن محل النزاع وانما النزاع في غيره حتى صار في المسألة
اقاويل وما كان يعرفها الا قولان ومما تعلق به الاشاعرة في دعوى المجاز به امران احدهما صحة السلب عمن زال عنه وهو
من ادلة المجاز الثاني انه لو صح الاطلاق من دون تاول بعد زوال المبدأ لصح اطلاق الكافر على كل مؤمن مسبوق بالكفر وهو
باطل واعترض على الاول بانه ان اريد صحة السلب من جميع الوجوه منعنا كيف والاتصاف متحقق وان اريد في الجملة منعنا كونه
من علائم المجاز كيف لا واكثر الحقائق مما يصح سلبها في الجملة كما تقول مشيرا الى اسد ليس هذا باسد وانما الاسد زيد
والى حمار ليس هذا بحمار وانما الحمار عمرو وفيه ان ترتب المجاز صحة السلب على الاطلاق وهو هنا ثابت بخلاف المثال فانه
انما صح فيه بلاحظة مرجحات هو المبالغة في امر زيد وعمرو وان زيدا قد بلغ في الشجاعة الى ان صار احق بهذا الاسم
من الاسد وكذا عمرو في الحمارية وعلى الثاني بان الامتناع الشرعي لا يستلزم المنع اللغوي وقد يقال عليه ان التحقق اللغوي
ايضا وربما تعلق بعضهم بكون المجاز خيرا من الاشتراك وهذا خطأ فان الاشتراك على القول بالحقيقة معنوي فكان الدوران
بين الحقيقة والمجاز وكان ذلك عليهم لا لهم نعم قد يتعلق لهم بما ذكره من دخول ما يتحقق به التنافي بين معاني الاجناس مع
تماميها لا تصدق بعضها وان ثبت ثبوتها لا انتفاء الركب باشتغاله بقول اخر ومن ثم امتنع استعمال اسم الابيض والحسن والقصير
مثلا في الاسود القبيح الطويل الذي سبق له البياض والحسن والقصر وكذا اسم الماء في الدخان والملح واحجار فيه والصبي في
الشيخ والفقير في الغني المسبوق بالفقر ونحو ذلك مما لا يحصى الا على ضرب من المجاز ودعوى ان المانع ثبوت المعنى في الجملة
بعد فيهما نادر والتلبيخ كثير في الصفات كضارب واكل وشارب ومعطي ومكرم وكل مجاوز من باب الافعال والتفعيل
او فيهما فانا الشارع بذلك كله انما هو ثبوت في الجملة وهو المال ودعوى ما تعلق به المعتزلة ثلاثة امور احدها ان معنى

من ثبت له الفعل في الحال يقيني وقال ودعوى انه من تلبس به خلاف الاصل والظاهر واعترض بانه لو تم هذا لاختص بالماضي
واجيب بان ليس المراد من قولنا ما ثبت ووقع وحصل خصوص زمان الماضي بل القدر المشترك بين الماضي والحال
وهو مطلق الثبوت كان قولهم الاسم ما دل والفعل ما اقترن والكلام ما تضمن والمعرب ما اختلف ونحو ذلك اذ
المعنى ما له ذلك وقول السيد الشارح هذا الكلام يعني دعوى ان معنى المشتق من له المشتق منه على الاطلاق بالحمل القدر
المشترك بين الماضي والحال انما يتم بعد تسليم امرين الاول ثبوت استعمال المشتق في القدر المشترك بطريق الحقيقة وهو
اول النزاع والثاني عدم استعماله في المتلبس حال النطق والتلبس والا فمن يثبت له المبداء في الان من الماضي خصوصا
لئلا يلزم الاشتراك والمجاز وكلاهما في حيز المنع لا وجه له كيف ولو ثبت الاول لا استغنوا عن الاستدلال على اثبات
الاستعمال في القدر المشترك لثابت كما ستعرف واما الثاني فاستعمال المشترك المعنوي في بعض جزئياته لا يمنع من دعوى
وضعه للقدر المشترك وهل هناك اسم جنس الا وغالب استعماله في الجزئيات من حيث تضمنها القدر المشترك ولا
ريب انه في نحو هو ضارب واكل وشارب وكاسر وقاطع وحازم ومكرم ومستخرج ومكسر ونحو ذلك مستعمل في
القدر المشترك لما مضى يا ثبت له المبداء في الجملة من غير التفات الى الخصوصية نعم يتجه ان هذا ان عنى مطلق الثبوت ثابت
نادرا في المعاد كضارب وقائل فالمنافي من غيره كالصفات المشبهة وغيرها الحسن وقبيح وابيض واسود
قائم ونائم وقاعد ومستيقظ انما هو المتلبس كما عرفت الثاني انه قد اشتهر بين اهل العربية ان يقولوا اسم الفاعل
بمعنى الماضي لا يعمل حكي في المحصول والتهذيب والتحصيل اتفاقهم على ذلك ومقتضاه جواز اطلاقه بمعنى الماضي والاصل
الحقيقة واعترض بانه منع الاجماع فان المحلى باللام يعمل مطلقا ومذهب الكسائي في المجرد ايضا معروف واخرى بان
قولهم اجمع ان كان بمعنى المستقبل حال وفي كليهما نظر اما الاول فلان الاشتهار انما هو في ظاهر قولهم اسم الفاعل بمعنى
الماضي حكم كذا وكذا الكل متفق في هذا الاطلاق من اجاز عمله في الماضي ومن منع في المحلى والمجرد واما الثاني فلانه ان
قيل لو كان مقتضى الاطلاق كونه حقيقة فيه ايضا لكن الاجماع دل على انه مجاز نعم يتجه انهم حيثما يذكرون ذلك يكون له ايضا
امس ونحوه ومعلوم انه مع التقييد حقيقة لثبوت التلبس في ذلك الزمان كما عرفت الثالث ما في المحصول وغيره من انه لو كان
البقاء شرطا في الصدق لم يصدق مثل المخبر والمتكلم اصلا لامتناع البقاء فيه اذ لا يوجد بعضه ولا المؤمن على النائم والغافل
وهما خلاف الاجماع وتوجه عليه ان المعتبر البقاء عرفا ويكفي حصول بعض اجزائه في الحال ولو اخر جزء وبالجملة فالغرض المنع
من الاطلاق بعده ماله راسا واما اطلاق المؤمن فقد تخلص منه قوم بالتزام المجاز كما في المحصول وغيره وهذا خطاء وكذا
الجواب بما مر من ان الشرط انما هو البقاء العرفي واهل العرف يرون بقاء الايمان في حالتي النوم والغفلة بل التحقيق ان ذلك
كما في سائر العلوم والملكات ولهذا لا يحتاج بعد التيقظ ولا التفات الى استعلام جديد واحتج صاحب الزبدة بانه قد
استعمل في الثلثة والاصل الحقيقة خرج الاستقبال بالاجماع ويتوجه عليه منع استعمال اللازم في الماضي الا من رب المجاز

شرط في البقاء

شرط في بقاء المعنى لا اتفاق على ان نحو جاء الحسن لقبيح كان حسنا والقصير لطويل كان قصيرا مجاز اذ لا يقال ذلك الا تاولا كما
في قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم واما نحو كان حسنا فقد عرفت انه استعمال في الحال معنى حال التلبس نعم تم الكلام في المجازين كجاعل الليل سكنا
ونحوه ولا يبعض للعام ثم فقضيته انه لولا الاجماع لكان حقيقة فيه بناء اما على الاشتراك اللفظي او المعنوي على ان يكون المعنى
ذات له المبداء ولو ان سيعرض لها وفيه ان مجرد الاستعمال مع قيام الدليل على المجازية لا يكفي في دعوى الحقيقة كيف
ونحن نقطع بان الوصف بما ومنع ان عرض له المبداء وانما الكلام في اقسام التلبس وح فلا احتجاج في الحكم بمجازيته في المستقبل
الى التمسك بالاجماع واعتراض السيد الشارح عليه ولا يلزم تقديم الاشتراك على المجاز ويندفع احتمال ارادة الثالث
وقوله تأتي في دفع ما ان يقال انا نقول قد استعمل في الثلث خرج المستقبل بالاجماع فاما ان يكون مشتركا
بين الاخرين او في القدر المشترك بينهما والحقيقة اولى من الاشتراك فثبت الاخير ان هذا اثبات اللغة بالقياس
لعدم العلم باستعماله في القدر المشترك ببطلان جميع ما يثبت بالترجيح في مسائل الدوران من هذا القبيل
واما العلم بالاستعمال في القدر المشترك فقد عرفت ثبوته وانما القياس في اللغة ان تعدي اللفظ وتزعم انه موضوع لمعنى
حملا له على آخر قد وضع له لجامع بينهما كما استدل بعضهم على ان الامر للوجوب بانه ضد النهي وهو للتحريم فيحمل عليه نعم لو
قال انه حقيقة في المتلبس والمنقطع مثله في عروض المبداء فيحمل عليه لكان قياسا واستدلاله على انه قياس بقوله انا
نقطع بانه لا يجوز لاحد ان يقول انه قد استعمل في المستقبل كما استعمل في غيره فليكن المعنى الموضوع له هو القدر المشترك بين
الازمنة ان اثبات ما ذكر ليس يستلزم القياس بل لما ذكرنا والاجماع ولولا ذلك لما صح لنا ذلك بل هو الالزام لما
لم يقم دليل على خلافه ولما كانت الادلة من الجانبين متعارضة توقف الامدي وابن الحاجب وهو ظاهر المحصول فانه عرض
الفريقين وربما التحصيل ترجيح ما عليه المعتزلة والتحقيق ان التبادر ان كان طريق الوضع وانه الطريق الى الامر
فالمنافي منه التلبس وما ينافي منه مجرد الثبوت اكتفينا به ونحن اذا اجدنا النظر وجدنا المنافي من اللازم
فعلا او انفعالا انما هو التلبس كما تشاهد في نحو عالم وجاهل وحسن وقبيح وطاهر وخبيث وحائض وطامث وطالق
وحي وميت وقائم وقاعد وراكع وساجد ويقظان ونائم ومتعلم وسكران ومنقطع وكذا ما اشتق من الجوامد كتامر
ولابن وسمان وبقال ومشحم وملحم ومترب ومثر ومورق ومثمر ونحو ذلك فان المنافي في مثل ذلك انما هو التلبس
وهو في كل بحسبه ومن المتعدي مطلق الثبوت وهذا كما ترى في ضارب وقاتل وجارح وكاسب وضار وبائع وهازم و
هاشم وساكب وسائق وكاسر وقاطع وكذا باب الافعال والاستفعال والتفعيل كمكرم ومخرج ومعطي ومولم ومحيي ومميت
ومستخرج ومعذب ومحسن ومقبح ومطهر ومنجس الى غير ذلك ولا يخفى الا ما كان منها غير مجاوز كاشراك ونحوه وهذا
كما انما ادركنا الكثرة في صيغ المبالغة كما وشرب فلنا باعتبارها عند الوضع ودخولها في المفهوم ولعل هذا الذي
ذكرناه هو السر فيما اشتهر بين اهل العربية من ان الصفة المشبهة للدوام والثبوت واسم الفاعل للتجدد والحدوث

اي ان الصفة تدل على ان معناها ما يدوم ويستمر واسم الفاعل يدل على ان معناه ما يحدث ويتجدد وذلك ان الصفة
لما كانت بمعنى ذو كذا وهو ظاهر في التلبس والدخول في المعنى اقتضى بقائه بقاء المعنى بخلاف اسم الفاعل فانه بمعنى
مصدر كذا وذلك ظاهر في الحدوث والتجدد وعدم البقاء وما صيغ من اللازم وان كان على وزن اسم فاعل معدود في
الصفات المشبهة كنائم وحائض وعالم وجاهل وذاكي وشاحب الا ما تقدم من نحو قائم وقاعد لكن الحق ان الذي ذكرنا
انما يقتضي التلبس واما الدوام فلا يعقل من نفس الكلمة وليس ماخوذا في اصل وضعها وان صار يعقل منها باعتبار المادة
او بحسب التركيب وهو الذي اراد الشيخ الرضي رحمه الله حيث قال والذي ارى ان الصفة المشبهة كما انها ليست موضوعة للحدوث
وليست موضوعة للاستمرار في جميع الازمنة لان الحدوث والاستمرار قيدان في الصفة ولا دليل فيها عليهما فليس
معنى نحو حسن في الوضع الا ذو حسن سواء كان في بعض الازمنة او في جميع الازمنة بل حقيقة في القدر المشترك وهو
الاتصاف بالحسن لكن لما اطلقوا ذلك ولم يكن بعض الازمنة اولى من بعض ولم يجز نفيه في جميع الازمنة لانك حكمت بثبوته
فلا بد من وقوعه في زمان كان الظاهر ثبوته في جميع الازمنة الى ان تقوم قرينة على تخصيصه ببعضها كما تقول كان هذا
حسنا فقبح وسيصير حسنا او هو الآن فقط حسن فظهوره في الاستمرار ليس وضعيا هذا كلامه فان قرينة نفي
استفادة الاستمرار من الصفة بحسب الوضع لا نفي الدلالة على التلبس لكن الظاهر ان اهل العرف لم يحكموا
بالدوام لما ذكر بل لان نفس المبدا مما اذا ثبت دام وكيف كان فما ذكرنا من التفصيل انما هو باعتبار نفس
الصفة واصل الوضع واما بحسب الاستعمال وما عرض بعد الوضع فربما صار المتعدي بحيث يراد منه ان من
شانه ذلك فانه على وجهين تارة انه مما يذكر به ويعرف فالاول كمؤدب ومعلم وسارق ومثقف القنا ورائض
الخيل اذا اريد منه الشان والعمل بخلاف ما اذا اريد الحدوث كسارق برد فلان ومثقف قناته ورائض فرسه
ومنه نحو حائك وصانع وكاتب اذا اريد به الحرفة والصنعة بخلاف ما اذا اريد به الحدوث كحائك ثوبه
وصانع خاتمه وكاتب كتابه والثاني كقاتل عمرو وشاطر مرحب وقالع الباب ومكسر الاصنام وهادم الاحزاب
وقاتل الاسد واكل الكبش وشارب القلتين وقائد الجيوش واكلة الاكباد ونحو ذلك وح فيراد منه
التلبس ولكن بما انتقل اليه من المشتهر به والحرفة في الاول والذكر والشهرة في الثاني فان المعنى في الاول ان علم
او حرفته ذلك وفي الثاني انه مذكور بذلك ثم ما شككنا فلا شك في ان العلم الاول لا يخلو من اللازم وما جرى
مجراه اذا استعمل في معناه كزيد حسن وعمرو قبيح وبكر معلم الصبيان وخالد حائك او كاتب لا يعقل منه الا التلبس
في زمن النطق كما مثلنا او فيما قيد به من الزمان ككان حسنا او معلما او حائكا او سيصير كذلك انما توقف
من توقف في اصل الوضع وحيث كان الكلام في الخطابات الشرعية انما هو بعد الاستعمال لم يبق اشكال
في وجوب تنزيلها على التلبس دون ما زال لانه لا يعقل منه الا ذلك والتلبس اما بنفس المبدا او المشتهر به

والحرفة



والحرفة واما القسم الثاني اعني التجاوز الذي لم يعرض له لا لحاق بالاول فلا اشكال فيه في بقائه على الاصل وكفاية
مجرد الصدور وانما يبقى النظر فيما انتقل من القسم الاول او الثاني عما وضع له فصار يراد به الشان والعادة
الذكر والاشتهار فان ثبت فيه الانتقال ترتب على التلبس بالذكر والشان ولم يعرف اصل المبدا وما لم يثبت
فيه ذلك يبقى على الاصل فاللازم على التلبس بنفس المبدا والمتجاوز على مطلق العروض ومما اشتهر الكلام فيه ما جاء
من النهي عن التغوط تحت الاشجار المثمرة فمن مكتف بعروض الثمرة وان زال بناء على طريقة المعتزلة وآخر شرط
التلبس بناء على طريقة المعتزلة وآخر شرط التلبس بناء على طريقة الاشاعرة وربما اكتفى هؤلاء بكونها مما
تثمر وان لم تكن مثمرة بالفعل بل وان لم يعرض لها من قبل بناء على انه يراد منه في العرف معنى المثمرة و
التحقيق ان هذا من القسم الاول كمورق ومشمس ومحم فلا بد فيه من التلبس بنفس المبدا ودعوى صيرورته في
العرف بمعنى الشان خلاف الاصل والظاهر هنا ومن ورآء ذلك كله مراعاة العرف وما ينافي بعد التركيب
فيجب اتباعه وانما يجب الرجوع الى ما ذكرنا عند التجرد عن ذلك ولتدبر فيه قوله ثم انها ان كان مما
يمكن بقاؤه الخ هذا احد التفاصيل التي التزموها عند ضيق الخناق ذكره ابن الحاجب وتاخر كلامه وهو من
جانب الاشاعرة وذلك ان المعتزلة لما تعلقوا في منع اشتراط البقاء بان المبادي مما لا يمكن بقاؤه فلو كان بقاء المبدا
شرطا في صدق المشتق حقيقة لم يصدق ما اشتق من تلك حقيقة اصلا وهو خلاف الاجماع وهذا هو الدليل
الثالث من الادلة التي ذكرناها لهم اجاب الاشاعرة بانا نلتزم ذلك فيما لا يمكن بقاؤه ولا نزاع لنا فيه انما
النزاع فيما يمكن بقاؤه وكان لهم مندوحة عن التزام ذلك وذلك انه لهم ان يقولوا ان المعتبر في الصدق
انما هو التلبس العرفي وهو متحقق فيما نحن فيه لتحققه بوجود جزء من اجزائه في المحل وينعدم بانعدام جميع
اجزائه في زمان تعتد به وقضية هذا الالتزام جواز اطلاق نحو متكلم ومخبر على من وقع منه المبدا قبل
عام وما كان نحوه فبان فساد هذا التفصيل وانحلاله قوله وتوقف جماعة الخ قد عرفت وجه التوقف
قوله وذكر الرازي الخ هذا تفصيل آخر من تلك التفاصيل وهو من جانب المعتزلة وذلك ان
الاشاعرة لما تعلقوا في الاشتراط بانه لو صح الاطلاق مع زوال المبدا لصح اطلاق الكافر على كل مؤمن سبق
له الكفر وانه باطل بالاجماع اجاب المعتزلة بالتزام امتناع الاطلاق في مثل ذلك الا على مذهب ابن الحاجب لكن
ذكر الخصوم لذلك مما يدل على ثبوت هذا التفصيل وان النزاع بين الفريقين انما هو فيما عداه ولقائل
ان يقول ان ظهور امتناع هذا الاطلاق واطباق اهل اللغات على المنع منه لم يستبيحوا لاحد ان يذهب الى صحته
فنزلوا كلام المعتزلة على ذلك فحكموا بان الخلاف فيما عدا ذلك ولعل الذي حكوه اجماع اهل الشرع على ذلك
لا ان النزاع بين العلماء فيما عداه وان كان ظاهر نقل المصنف بالثاني وهنا كما قال الآمدي لا يجوز تسمية

القاعدة فانما للقيام السابق للاجماع المسلمين من اهل السنة والذي يؤيد هذا ما حكى الاسنوي في شرح
المنهاج عن الامام انه رد في المنتخب المحصول على الخصوم بانه لا يصح ان يقال اليقظان انه نائم اعتبارا
بالنوم السابق قال فنبه على ذلك صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما ولوضوح ذلك ما احتاج المحرر
الى تكلف مؤنة الجواب حتى اجاب العلامة عن سؤال الكافر بان المنع الشرعي لا يقتضي المنع اللغوي وقد
عرفت ما فيه واعترض عليه بلزوم الاتصاف بالنقيضين وفيه انه اذا كفى في صدق المشتق عروض المبدأ
في الجملة امكن اتصاف الذات باوصاف متناقضة ولا يلزم من الوصف بشيء تلبسه به في محل النطق
فلا تناقض فاما ما التزمه في شرح الشرح من عدم اشتراط البقاء في مثل المؤمن حتى زعم ان النزاع انما
هو فيما كان بمعنى الحدوث فظاهر الانتقال وذلك انه لما ورد على الاشاعرة سؤال المؤمن وصحة اطلاقه
على النائم والغافل واجابوا بانه مجاز قال الكوفي المؤمن النائم والغافل مجازا بعيد جدا ولا يبعد للاجماع
على بطلانه والتحقيق ان النزاع في حقيقة اسم الفاعل وهو الذي بمعنى الحدوث لا في مثل المؤمن والكافر
والنائم واليقظان والحلو والحامض والحر والعبد ونحو ذلك مما يعتبر في بعضه الاتصاف به مع طريان المنافي
وفي بعضه الاتصاف به بالفعل البتة والذي حمله على ذلك استبعاد وقوع النزاع في مثله كما مر في عكسه
من الجماعة ثم يتوجه عليه في دعوى صحة الاطلاق والاتصاف في مثل المؤمن مع طريان المنافي جوابا طلاقه
على كافر سبق له الايمان وانه باطل كما في عكسه واتى فرق بين هذين الوصفين حتى يجوزا طلاق المؤمن على
الكافر دون العكس ثم التحقيق في الجواب عن سؤال المؤمن ما مر قوله وفي تمهيد الاصول لح هذا الكلام
في التمهيد ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وحكاه عن القرافي ويريدون بالاطلاق هنا ما ثبت ولا الامر منه
التلبس حتى يكون حقيقة في المستقبل ايضا بل الذي جاء على هذا التفصيل انما هو ثبوت المستقبل
قال القرافي ما حاصله انه لولا ذلك لسقط الاستدلال بامثال هذه الخطابات في زماننا وذلك لانه
لو لم يكن الوصف المحكوم عليه حقيقة في المستقبل لم يتناوله عند الاطلاق ولم يصدق مثل قوله عز من قائل و
اقتلوا المشركين والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا على من لم يكن كذلك في وقت النزول
اما لانه لم يوجد بعد او لانه وجد لكن لم يقع ذلك منه وسيقع فيما بعد على هذا تسقط الاستدلال
بهذه النصوص على حكم من اتصف بهذه الصفات بعد ايام النزول فكيف بمن جاء بعد الف عام لكن العلماء متفقون
على الاستدلال بها وبامثالها وكل زمان يعلم ان النزاع انما هو في غيرها قلت هذا الكلام مبني على دعوى تخصيص
الاطلاق الحقيقي بحال النطق كما يقول القرافي واما على ما عليه الاكثرون من الاكتفاء بحال التلبس بالمبدأ وان
كان مستقبلا كما في سيجيء راكبا فلا يلزم شيء من هذا اذ المعنى اقتلوا في الزمن المستقبل المتصفين بالشرك

واجلدوا

١٠١

واجلدوا المتصفين بالزنا واقطعوا المتصفين بالسرقة وبالجملة المتصفين بالمبدأ في فعل الزمان اعني الزمن المستقبل
الذي يعمل عليه بالامر وهذا كما تقول اتيتني راكبا او تأتيني راكبا ثم يجري الكلام في انه هل يكفي فيه ذلك الاتصاف
مجرد العروض وان زال ام لا بد من الاتصاف بالمبدأ في الحال اعني حال التعلق حتى يحتاج الاولون في اشتراط
ثبوت الاشتراك لوجوب القتل الى دليل من خارج والاخرون في الاكتفاء بمجرد عروض الزنا والسرقة لاقامة
الحد الى دليل آخر وعلى طريقتنا يصيب كل مخرجه فان الاشتراك لما كان غير متجاوز جعلنا مدار التلبس بخلاف
الزنا والسرقة فاكتفينا منهما بمجرد الصدور لتجاوزهما والجملة فلا دخل لكون الوصف محكوما به وعليه فان ذلك
كلام انما هو بعد تحقق معناه وما وضع له وما اريد به فحينئذ ما هنالك انه اذا قيل زيد موحد وعمرو مشرك فا
لمناسب التلبس حال النطق واذا قيل اكرم الموحد واقتل المشرك وقتل القاتل بالقتل والزاني بالفقر فانما يراد
الطبيعة ووضع الحكم ولو لم يوجد من الطبيعة فرد كما تقول الزاني يجلد والسارق يقطع والذي يطلع على هذا
الغالب بالطلاق من الوقت وصح الاطلاق في جميع لانه مشتغل الحقيقة جاز لمن قيل له ادع لي ضاربا او آكلا او
شاربا او شجاعا او عالما او غنيا من غيرها ان يدعو من سيكون كذلك من بعد وان لم يكن عليه في ذلك الوقت
واذا قيل له ابتع لي جارية جميلة ان يبتاع قبيحة كانت جميلة وانه باطل باتفاق اهل اللسان قوله والحق في
خاصله بعد الوقاف في محل الاتفاق اعني الحال والاستقبال ان الاطلاق على ما ثبت له المبدأ ثم زال انما يكون
حقيقة بشرطين احدهما ان يغلب ثبوته له حتى يكون عدم ثبوته في حكم العدم الثاني ان يكون مع غلبة مزاولته
مقبلا عليه غير معرض عنه بحيث لا يكون عدم عروضه له وان دل على اعراض منه حتى يقال له في العرف انه تارك لها
فاذا اطلق عليه المشتق فكانما اطلق على ثابت حال النطق له ملازم مشتغل واقبال عليه وان لم يكن في تلك
الحال ثابتا وانت تعلم ان هذين الشرطين متى اجتمعا صار ذلك الوصف عمله ومن شأنه ويكون الوصف المطلق
عليه بمعنى صاحب هذا العمل ومن شأنه ذلك كما تشاهد في مثل كاتب وخياط ومعلم ونحو فيكون
المبدأ هو الصفة والشأن لا المعنى المصدري ومعلوم ان ثبوت الصفة والشأن لا يتوقف على الاشتغال فاذا
اطلق عليه حال عدم الاشتغال فانما اطلق على ما ثبت حال النطق لاستمرار ثبوت الصفة لصاحبها ونحو فلا يكون
ما اطلق على الماضي في شيء ثم قضية هذا الاشتراط ان يكون نحو ذهب راكبا وسيجيء ماشيا مجازا وقد عرفت
ان الظاهر اتفاق الكل على كونه حقيقة الا ما يظهر من القرافي ثم يرد عليه ما يطلق باعتبار اشتهار صاحبه ببدله
وان لم يصدر منه الا مرة كقاتل الباب وهازم الاحزاب فانه حقيقة قطعا وبالجملة فقد منع المصنف ما لم يمنعه الا
شاذ من الاطلاق وقد اشترط ما لم يشترطوه وكان هذا جاء من عدم ملاحظة الفرق بين اطلاق الوصف باعتبار
المعنى المصدري واطلاقه باعتبار صيرورته حرفة او ملكة او شأنا او مذكورا به والكلام انما هو في الاول فانه هو

ماضي

هو الذي يعقل غير الاطلاق مع الزوال دون الثاني اذ لا زوال معه ومعلوم ان اهل اللسان حيث يطلقونه على
كضارب وشارب وبائع ومشترى لا يتوقفون في اطلاقه على مراعاة شيء من هذين الامرين والجملة فهم في
الاطلاق والاعتبار الاول على احد امرين اما المنع رأسا كما في نحو حسن وقبح او الجواز مطلقا من دون هذين الشرطين
كضارب وشارب بل ولا في الثاني فان اطلاقه باعتبار كونه حرفة وملكة وشانا لا يتوقف على غلبة الاشتغال
بل يصح الاطلاق بعد تحقق كونه حرفة وملكة وشانا وان لم يغلب الحال ما لم يتحقق الاعراض بل الظاهر صحة الاطلاق
باعتبار كونه ملكة مع الاعراض ايضا غير ان هذا الاطلاق مما يندر اذ المشتق من مثل حائك وكاتب ومعلم ارادة
الحرفة والشان دون الملكة التي يقتدر بها على الفعل وان كانت متحققة لكنها لا ترادبالاطلاق فلو ايدت بالاطلاق
دون غيرها الصح مع الاعراض ايضا لعدم زوالها به واما صحة الاطلاق باعتبار كونه مذكورا به كما في عمرو قاتل
فمعدوم توقفه على هذين الامرين او احدهما اظهر من ان يخفى **قوله** سواء كان محكوما عليه هنا يقتضى
عدم صدق مثل الزانية والزاني فاجلدوا الا على من كان في وقت الخطاب مشغولا بالزنا او كان الاشتغال
هو الغالب مع الاصل وذلك مما لا يلتزم به احد **قوله** لانهم يطلقون ظاهر انه تعليل لعدم اشتراط
الاطلاق بعدم طريان الضد بدليل قوله ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي وح فيتوجه انه ان اراد اطلاق هذه
الصفات باعتبار كونها حرفة او شانا وملكة والجملة ما عدا المعنى المصدري فمعلوم انه مضادة العمل لا تستلزم مضادة
الحرفة والشان والملكة مما يضاد الاولين الاعراض والثالث الزوال وح فلا يكون لنا الكلام فيما اذا كان الكلام فيما عرض
زوال واما النوم فالتحقيق عدم مضادته لشيء منها كما عرفت في سؤال المومن سلمنا ولكن اهل العرف يرون ان النوم
بل الاغماء لا يزيلها وان اراد الاطلاق باعتبار المعنى المصدري فاشتراط الشرطين المذكورين مما يأباه ولما طلاق هذه
الالفاظ ونحوها بهذا المعنى ممنوع الا ان تقام قرينة كما في كاتب زيد معلم ولده وقاري القران بل لا يصح
في بعضها حتى مع القرينة كخياط وبعد هذا كله فصحته مع طريان الضد بل مع المعنى المعتد به في الجملة في حيز المنع
والخلاف الواقع بين الاشاعرة والمعتزلة جار فيه **قوله** والقول بان الالفاظ المذكورة الخ ان اراد
بالملكة التي منها في الاكثر حقيقة معناها اعني القوة التي تقتدر بها على الفعل فحق ما يقول من ان ذلك مما تأباه
الطباع فاكثرها وتحيله الاذهان لان المشتق في الاولين انما هو الفعل والصنعة وفي الرابع الشان واما
ارادة الملكة من الثالث والخامس مع احتمال ارادة الشان وانه مخالف لما يذكره اهل اللغة في بيان معانيها فانهم
انما يفسرونها بالمعنى المصدري والحرفة والعمل ولا يفسرونها بالقوة المذكورة بل لا يكاد يفسرونه بما هو من المبادي
بالقوة لكن يتوجه عليه انه ليس هنالك احد يزعم ان هذه الصفات كلها موضوعة للملكات بهذا المعنى سلمنا
ولكن هذا لا يدفع عنه ضعفا فان بطلان دعوى كونها ملكات لا يستلزم وضعها للمعاني المصدرية لظهور ارادة

لوقيه

١٥٣

الحرفة والعمل والشان من اكثرها وذلك كاف في ثبوتها وعدم زوالها بعروض ما يضاد العمل وخروجها عن الكلام فيه
وان اراد بالملكة الممنوعة ما يتناول الحرفة والشان والعمل وبالجملة ما يقابل المعنى المصدري ليندفع عنه هذان الامران
توجه عليه ان دعوى اباء الطبع لذلك وعدم ذكر اهل اللغة له في حيز المنع بل هو المنساق المنصوص عليه في اللغة
ولا يرد انه لا دخل للطبع في امر الوضع لانا انما استدللنا بذلك الى التبادر وانه دليل الوضع فاندفع سؤال الشارح
بقوله ان الطبع لا يابى عن الوضع ومن الغريب ما عن السيد الشهير من قوله والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها
كلها موضوعة الخ ان المراد جميع الالفاظ فاعترضه وقال لم يدع احد ولا يجوز ادعاء ان جميع المبادي موضوعة للملكات
ولا احتياج لمن يقول بالحق الى هذه الدعوى الباطلة وهو يدعي ان المشتقات من الالفاظ المذكورة ولم يرد نحوها
سائر المشتقات بل اسماء الحرف ونحوها كصائغ ونجار وحائك ونحو ذلك اللهم الا ان يريد بالجميع المبادي بما
جميع الصفتين المذكورتين منها وح فيتوجه منع كونه ظاهر البطلان فان هذا مما يمكن ان يدعى صيرورته حرفة وعملا
وشانا بل هو الحق بناء على ان المراد بالملكة ما يتناول ذلك كله **قوله** وقال الشارح الرضي الخ كانه يستشهد
بهذه الحكاية على جواز استعمال المشتق في الماضي بناء على ان الاشاعرة من حيث انه حقيقة كان مبنيا على الجواز
اعني ما هنالك انه شرط بشرطين وذلك لانه اذا كان بمعنى الفعل الماضي كان اطلاقه على ما مضى حقيقة كالفعل
الذي هو بمعناه ويدل على ذلك قوله والحاصل ان استعمال اسم الفاعل بمعنى الماضي الخ واعترضه السيد الشهير
بعد ان حكى كلام الشيخ في مقامين ونقله على وجهه بان الظاهر منه ومن كلام اهل العربية والمعاني الاتفاق على
كون المعروف باللام من اسمي الفاعل والمفعول دالا على ما تدل عليه الجملة وان النزاع ههنا انما هو في المجرد ثم قال
ولا اعرف من الاصوليين احدا ينكر ذلك ولا ينبغي اي وقوعهما صلة اللام على ما تدل عليه الجملة الفعلية ولا كونهما
فعلين في الحقيقة ثم حكى عن الاسنوي ما يدل على خروجه من محل النزاع قلت ان كان اخذا بما حكاه الشيخ عن
ابي علي والرماني وابن الدهان من سر قابلا الا ان ذلك التشديد في الاشتراط ابي ان المعروف لا يطلق على الماضي
انه لا ينبغي الشرطين فيقيد ما اطلقه القوم ويخالف ما علم بالضرورة من علم العربية ام يخص اشتراط المذكور
بالمجرد فلا يتجه اطلاقه هناك وكان غرضه الرد على اطلاق الاشاعرة المنع فيتجه ان كلامهم في المجرد ثم ما حكاه عن الشيخ
ليس ما يختص به بعض النحاة دون بعض بل كل من يقول ان اللام الداخلة عليهما موصولة يقول انهما بمنزلة
الفعل ومن ثم اعملوهما في الماضي من غير مانع وحسبوهما في عداد الجمل والشيخ في مبحث الموصولات بحث هذا من
احدها مما حكم به على المبتدأ فقال ان اصل الضارب والمضروب الضرب والضرب فكرهوا دخول اللام الاسمية
المشابهة الحرفية على صورة الفعل فصيروا الفعل المبني للفاعل في صورة اسم الفاعل والمبني للمفعول في صورة اسم
المفعول ولكون هذه الصلة فعلا في صورة الاسم ولو كانت اسم فاعل او مفعول حقيقة لم يعمل بمعنى الماضي كالمجرد

عن اللام فكان ما ذكره المد ههنا انما حكاه من كلام الشيخ في مبحث اسم الفاعل فانه ذكر فيه ان المعروف باللام فعل
في صورة اسم ثم نقل حكاية ابن الدهان عن س ثم قال وانما عمل ذو اللام مطلقا لكونه في الحقيقة فعلا وكيف
كان فمرادهم بالفعل حقيقة بحدثه وزمانه الخاص وشبه التام وان جرى عليه بعض احكام الاسم اللفظية
فلا ينتقض بهذا الاسم ولا حد الفعل ولا يحتاج الى دعوى تجرده عن الدلالة على الزمن الخاص كما احتمله
في اقام الزبدان **قوله** والحاصل الخ قال الشارح لا كلام في استعمال العرب لاسم الماضي في الفاعل
انما الشان في اثبات كون ذلك الاستعمال كان على وجه الحقيقة وقد عرفت الخلاف قلت اذا ثبت الاستعمال وانضم
اليه اصالة الحقيقة نهض دليلا على المطلب وكانه يشير الى ما تعلق به صاحب الزبدة فهو يتجه ان هذا الاستعمال الشائع
ان كان مع توفر الشرطين السابقين فقد عرفت انه لا مضرح اذ اقل ما يثبت بها كونه شانا وعملا وان كان بدونهما
فاهذا الاشتراط **قوله** ومن فروع المسئلة الى قوله وقد عرفت التحقيق فيه تحقيقه انه متى لم يكن خروجه
مضمحلا وجب اقامته بطل حقه وان كان رحله ملقى به ذلك المكان قد اتخذه وطنا وهو ظاهر البطلان اللهم الا
ان يريد به المعنى العرفي من السكنى والقطون دون اللغوي الذي هو مجرد السكون لكنه خلاف ما يظهر من كلامه وح
فيبطل حقه بمجرد الاعراض عن التوطن وان كان مقيما فيه لم يخرج بعد اللهم الا ان يكون ترك القطون انما يتحقق
بالخروج مع الاعراض لا بمجرد النية كما هو الظاهر ويقتضي مقالة المعتزلة ثبوت الاستحقاق بمجرد عروض السكنى
وان اعرض واقام في غيره واستمر على الاقامة مدى عمره وهو خلاف المنساق وهو مما يرد على اطلاقهم الا ان يستثنوا
ما يمنع منه العرف كما استثنوا ما يمنع منه الشرع كاطلاق الكافر على المومن المسبوق بالكفر ويستقيم على طريقة
الاشاعرة وكذلك على ما اخترنا فان السكنى مما لا يتجاوز فيراد منه التلبس ولا يقدح مجرد الخروج وان غلب على
الاقامة اذ لا يستلزم ترك السكنى ومثله الوقف على حفاظ القرآن فيطلق الناسي على طريقة الاشاعرة كما هو
المنساق ويثبت على طريقة المعتزلة الا ان يجعلوا العرف مانعا وقد عد في التمهيد مما يتفرع قول القاضي
المعزول امرأته القاضي طالق وهو يريد بالقاضي نفسه فتطلق على راي المعتزلة ولا تطلق على راي الاشاعرة
قلت ليس هذا مما الكلام فيه فان القاضي ههنا اسم يراد منه الذات المخصوصة لا ذات ما ثبت لها القضاء
ليكون من موارد النزاع بل لو كان وصفا واريد منه ذلك لم يكن ايضا من محل النزاع لاقترانه باللام كما مر وح فيقع
الطلاق عند الكل واما على الاول فيحتمل الوقوع ايضا عند الكل وان لم يكن اسما للمعزول لكنه قصد به نفسه كما اذا
قال امرأة المجرم طالق واراد بالمجرم نفسه بناء على ان العقود تتبع القصود وعدمه عند الكل ايضا بناء على انه
اسم الغير المعزول كما هو المنساق وان نجوا القصد مع عدم ذكر ما يدل عليه غير مجد الا ان فيما قامه الظاهر
مقام المضمر مضرة وان قال كل وال امير المومنين يامركم بكذا وكيف كان فلا يجدد على النزاع المعروف فيه امر ورد

قوله الباب الاول

١٥٥

والمقيد

قوله الباب الاول مما يشترك فيه الكتاب والسنة امور منها الامر والنهي والعام والخاص والمطلق
والمجمل والمبين والظاهر والمؤول والمنطوق والمفهوم والناسخ والمنسوخ ويشاركهما الاجماع في العام
والمطلق ومقابليهما فانه بحسب ما انعقد عليه ان عاما فعام وان خاصا فخاص وهكذا **قوله** الاول
في الاوامر البحث في الامر يقع تارة فيما يصدق عليه من الاقوال الدالة على الطلب كما يقال الامر بعد الحظر
للاباحة واخرى فيه نفسه كما يبحثون عن معنى امر الحقيقي هل هو الوجوب كما ستعرف والبحث ههنا من
قبيل الاول لان المباحث التي نتعرض لها انما تتعلق بمعنى ما عنى القول المخصوص واما الثاني فلعله جرد
فانها انما نظرته مثل قول الصحابي امرنا رسول الله بكذا وامرنا بكذا ولا غرو ان نتعرض وحمله القول في ذلك
ان لفظ الامر جاء مستعملا في عدة معاني القول المخصوص المطلوب على وجه الاستعلاء كما يقال اوامر الشرع
اي خطاباته وهذا هو الكثير الشائع والطلب على ذلك الوجه كما يقال امر بكذا وهو كثير ايضا والفعل كقوله تعالى
اتعجبين من امر الله اي عمله وقوله تعالى وما امر فرعون اي فعله وعمله ونقول في التسلية والتسليم هذا امر الله
اي عمل من لا يرد قضاؤه او عمل ذي الحكم البالغة والشيء كما يقال شغله امر والخطب والحادثة كما نقول جرى
عليه اليوم امر وقالوا لامر ما جدع قصير انفه والشيء العجيب كقوله تعالى حتى جاء امرنا وفار التنور ويمثل له
والعجائب التي ارسلها عليهم قال لامر ما يسود من يسود ونقول رايت امرا هاله الني وقد يرد هذا الى ما قبلها
وتستفاد المعنى الزائد من الوصف وما في حكمه والشان كقوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وقد يجعل
منه قوله تعالى اتعجبين من امر الله وقوله وما امر فرعون وقول المرتضى امر الله والقدرة والارادة كقوله تعالى
مسخرات بامره والحال وما عليه الانسان كما يقال امر فلان مستقيم وحاله عظيم منتظم وربما ذكروا فيها الصفة
وهو يرجع الى ما مر وعدها البغداديون منها الدليل العقلي على وجوب لا فعال كما شيا وقد اتفقت كلمتهم
على انه ليس حقيقة في الكل وانه حقيقة في القول المخصوص كما حكاه جماعة منهم ابن الحاجب والعضدي
والتفتازاني وفي الطلب كما حكاه بعضهم ونسبه شارح الزبدة الاول الى الاكثرين مؤذنا بتحقق الخلاف لكنهم
اختلفوا في انه هل له معنى آخر حقيقي غير هذا ام لا فذهب جمع منهم السيد المرتضى ره وحكاه عن الفقهاء الى
انه مشترك بين القول والفعل محتجا باستعماله فيهما بناء على طريقتهم وزاد الفقهاء على ما في المحصول ان
جمعه بمعنى الفعل على امور دليل الحقيقة ورد بما قيل بالاشتراك المعنوي بناء على انه موضوع لمفهوم احدهما
وقيل موضوع للفعل اعم من ان يكون باللسان او بغيره وذهب ابو الحسين البصري الى انه مشترك بين القول
والشيء والشان والصفة واني ان يطلق على الفعل مجازا فضلا عن الحقيقة ورد ما استشهد له به الى
الشان قال لا يطلق عليه من حيث هو فعل لا حقيقة ولا مجازا وانما يطلق عليه من حيث هو شان وح فيكون

حقيقة وزعم البعض دون انه مشترك بين القول والادلة العقلية على وجوب الامتثال وذهب المتاخرون
كالعلامة وابن الحاجب والعضدي الى انه حقيقة في الاول للتبادر وحكاه في التحصيل عن الجمهور وظاهر الحاجبي
لانه خيرة المحصول فانه اختصاره وهو مذهب شيخنا شيخ الطائفة في العدة وحكاه عن اكثر المتكلمين والفقهاء
وكذلك صاحب النهاية والحق انه حقيقة في الاولين لتبادرهما عند الاطلاق واطراده فيهما واشتقاقه
لهما ولو كان حقيقة في الفعل لاطرد ولما طلق على الاكل والشرب كما يطرد في كل قول وطلب ولا شتع السلب
كما يمتنع فيهما مع صحته تقول ما امر بل فعل ولصح الاشتقاق كالامر والمامور والآكل والماكول كما يصح القائل
والمقول والطالب والمطلوب وبطلان التزام ذلك كما حكي عن بعضهم من بديهيات اللغة وقد يقال
على هذا ان الكلام في الاسم اعني امر وهو الذي قالوا انه حقيقة في الفعل اعني الحدث الواقع من الفاعل
ذلك لا يستلزم الاشتقاق كما في قارورة ولم يدعوا ان الفعل اعني امر حقيقة في الفعل حتى يستلزم ذلك
نعم هو يلزم من قال انه موضوع للفعل اعم من ان يكون باللسان او بغيره والتحقيق ان استعماله في الفعل
بعد تسليمه ليس على طريقة استعمال المصادر في الاجسام مثل امرتا رأيتم وما مور بمعنى فعل يفعل فاعل و
مفعول ولما لم يجئ على ذلك بالاجماع لا حقيقة ولا مجازا دل على ان استعماله في الفعل كان على طريقة التجوز في
الجوامد واما ما حكاه في التحصيل من الفقهاء فقد اجاب عنه ولا بانه جمع مع بعض الشان لا بمعنى الفعل وثانيا
التسليم بمنع كون الجمع علامة للحقيقة وفيه ان الظاهر هو ان القوم لم يتعلقوا بمجرد الجمعية فان المجاز ربما يجمع كما سبق
واسود وانما تعلقوا باختصاص الجمع بالفعل فيتبادر منه وانه لطريق الاستعلام ثم الظاهر انه بمعنى الحال والشي
ان لم يقعد وانه على التعبير حقيقة وفي ذلك لتبادر ذلك من الاطلاق في هذا الجمع واختصاص هذا الجمع به قال في
الامر واحد الامور يقال امر فلان مستقيم وامور مستقيمة وفي الامر ضد النهي ثم قال والجادة يجمع امور
انتهى ولا يمنع جمع امر بمعنى الشان عليه ولكن لا بعد فيه في الحال والشان واما المعنيين الاولين فانما يجمع على
اوامر قال في المصباح وامر بكذا امرا والجمع الاوامر واما ما تعلق به القائلون بانه لمفهوم احدها القول والفعل امران
مشتركان في عام وهو مفهوم احدهما فوجب جعل ما استعمل فيهما لذلك العام دفعا للاشتراك والمجاز ففيه بطلان هذا
انما يستقيم لو لم يدل الدليل على خلافه والا لزم ارتفاع الاشتراك والمجاز من ذلك في سائر اللغات اذ ما من
معنيين الا ويجري فيهما ذلك هذا مع ما فيه من مخالفة الاجماع لما عرفت من اتفاق الكلمة على انه حقيقة في القول
ومن هنا يظهر بطلان التواطي بالمعنى الثاني واما ما احتج به ابو الحسين من انه اذا قيل امر فلان لم يعلم ما اريد به فاذا قيل
امر فلان مستقيم علم ان المراد الشان والطريقة وتحرك هذا الجسم مثلا لامر علم انما المراد لشيء وجاء لامر علم ان المراد
الغرض وامر فلان بكذا علم انما المراد طلبه بالقول وتوقف الذهن عند السماع يدل على الاشتراك فقد يمنع عليه

ويقال ان المتبادر المسابق عند اطلاق لفظ الامر انما هو الاولان ولا يصار الى غيرهما الا بقرينة والاصل عدم الاشتراك
والمجاز مقدم عليه لكن الحق انه قد شاع اطلاقه على الواقعة والحادثة وربما يدعي تبادرهما عند اطلاق لفظ امر
وكذا الحال والشي فلا يبعد ان يكون حقيقة في هذه ايضا ومن ثم عدا اهل اللغة ذلك في معانيه وظاهرهم الحقيقة
وقد سمعت كلام الصحاح والقاموس واختصاص جمعه على امور بذلك مؤيد لذلك ايضا وبالجملة فالنزاع ان كان في لفظ
الامر وانه غير فالظاهر اشتراكه بين القول المطلوب به والطلب بالقول مطلقا والحال والشي والحادثة لحصول
التوقف عند سماع لفظ امر كما قال المحقق ابو الحسين وان خالفناه في خصوص بعض المعاني فانه اذا قيل هذا
امر لم يعلم ما اريد فاذا قال بالفعل علم ارادة احد الاولين واذا قال مستقيم علم ارادة الثالث واذا قال
لاجله جاء زيد علم ارادة الرابع واذا قال فضيع علم ارادة الخامس كما يقال صار امره ان كان فيما نحن فيه من فعل او
صفة فلا ريب في اختصاصه بالاولين لاختصاص استعماله بهما وعدم تبادر غيرهما منه لكن لا نزاع لاحد فيه فان
نزاع السيد وابي الحسين وغيرهما انما هو في الاسم اعني لفظ امر دون ما تصرف منه من فعل وصفة فالاجماع
على ان ذلك لا يستعمل في غيرهما من فعل وغيره لا حقيقة ولا مجازا ثم اذا استعمل في الاولين فلا ريب انه ظاهر في
دعوى العلو واما قوله تعالى حكاية عن فرعون فماذا تامرون مجازا لان المهم جانبه لمخصوصة النمع حين ضاق به الامر
وليستميل قلوبهم في شان الفتنة واما قول عمرو بن العاص لمعوية امرتك امرا جازما فعصيتني فلانه تصور رايه
حين تعاظم الخطب وهو صاحب دعوة التحكيم يوم ضاق الخناق بصفين ومن عرف ما بينهما علم ان عمرا لا
يكترث بذلك وان معوية لا يستنكف فان قالها في مقام المكاثرة كما هو الظاهر فلا اشكال واما قول دريد
بن الصمة امرتكم امري بمنعرج اللوى فلم تستبينوا الرشد الا ضحى الغد فقيل مضافا الى انه لسنه ومكانته مما يأتي
فان الخطاب للمجموع انه انما قال ذلك بعد ما اصيبوا وسقط في ايديهم وعرفوا صحة رشده ما اشار به فكان علو
مقامه يقتضي له ان يقول ذلك ومثله قول الحباب المقدمي لابن المهلب امير خراسان والعراق امرتك امرا جازما فعصيتني
فاصبحت مسلوب الامارة نادما وهل هو لمطلق الطلب او للايجاب حتى اذا قيل امر بكذا كان معناه اوجب الاكثرون
على الاول والتحقيق هو الثاني لانه هو المتبادر عند الاطلاق ويدل على ذلك قوله لامرتهم بالسواك وقول كثير
من الصحابة حين امرهم رسول الله صلى الله عليه وآله يوم غدير خم ان يسلموا على علي عليه السلام بامرة المؤمنين امر من الله ورسوله صلى
فقال صلى امر من الله ومن رسوله ولقائل انهم لما سمعوا النداء بالتسليم في ذلك المشهد العظيم ارادوا ان يستعلموا
هل ذلك من الله ورسوله وقول بريرة حين شفع في رجوعها من كانت تحته بعد اعتاقها بامرك يا رسول الله
فقال صلى انما انا شافع كما شيا بانه في الكلام على دلالة الصيغة وجميع ما جاء في الآيات والروايات وغيرهما من
تعليق الذمة على مخالفة الامر مثل قوله تعالى يخالفون عن امره ولا يعصون الله ما امرهم يدل على ذلك وكذا

قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك اذ المعنى اذ قلنا انا سجد موجبا والا لم يحسن تعليق التوبيخ عليه
كما شيا وكفى بالتبادر دليلا وبالجملة فلفظ الامر ان لم يكن ادل على الوجوب من الصيغة فليس باقل واستعمال
الامر في طلب المندوب مجاز كالصيغة فتدبر ما دل على انه ندب كما قلنا في الصيغة وقوله تعالى ان الله
يامركم بالعدل والاحسان انما من باب عموم المجاز اي يدعوا اليهما او من قبيل علفتها تبنا وماء باردا
اي يامر بالعدل ويدعو الى الاحسان فبطل تمسك من يقول انه حقيقة في الندب مشترك بينه وبين
الوجوب كالسيد ولمطلق الطلب كما قال غيره فان قلنا ولعبث الطاعة موافقة الامر وامتثاله ولا
انا امتثال الامر للندب طاعة فلنا الطاعة الانقياد والامتثال سواء كان امتثال امر او طلب غيره كالندب
هذا كله في بيان ما يطلق عليه لفظ الامر من المعاني وبيان الحقيقة منها والخلاف في ذلك وهنا كلام
اخر في بيان القول منها وذلك الذي اتفقت كلمتهم على استعماله فيه ومن ثم قال المحقق بعد ان حكم باشتراكه كما
لحسن الامر القولي هو استدعاء الفعل بصيغة افعل وقد اضطربت كلمتهم في تعريفه هنا باخذ القول خاصا
وذلك باخذ الطلب وهذا يشترط العلو وذاك يكتفي بالاستعلاء وآخر لا يشترط شيئا منهما فالتعاريف
اكثرها من الفساد بعيد الانعكاس والاطراد اوالدور باخذ المحدود في الحد كقول البلخي وجماعة من المعتزلة
الامر هو القائل لمن دونه افعل وما يقوم مقامه والقاضي والقرافي وجمع من الاشاعرة الامر القول المقتضي
طاعة المامور ويرد على الاول انه غير منعكس لصدقه على التهديد وكلام المرسل والملتمس والسائل والتابع
ونحو ذلك وعلى الثاني لزوم الدور باخذ المامور ولان الطاعة موافقة الامر واحسن ما وقع فيه ما في المحصول
والتهذيب من انه طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء ولكن فيه اخذ الطلب جنسا مع ان المحدود هو القول لما عرفت
من انه هو الامر في اصطلاحهم واعترض عليه ايضا في عكسه بمثل كف واتته واترك واجتنب لان المطلوب بها
انما هو الترك دون الفعل وفي طرده بمثل لا تقم ولا تسكت فانه طلب فعل هو الوجيد والكلام مع انه نهي وربما
اورد على طرده ايضا مثل اطلب منك الضرب بل مثل قولك طلب الفعل واجيب عن الاول بان المطلوب فيه
كف النفس وهو فعل وفيه ان هذا ان تم فانما يتم في الكف دون الباقيات على ان الظاهر منه في العرف انما هو طلب
الترك دون رد النفس ومن هنا يظهر ان ما حققه المحقق الشريف من ان الكف له اعتباران احدهما من حيث
ذاته وانه فعل في نفسه وبهذا الاعتبار هو مدلول في قولك كف عن الزنا والثاني من حيث انه كف عن فعل وحال
من احوال والآلة لملاحظته وبهذا الاعتبار هو مدلول في قولك لا تزن فاذا قيل طلب فعل من حيث انه فعل دخل فيه
الكف عن الزنا وخرج منه لا تزن غير مجد في هذا المقام وعن الثاني بان المنافي من قولهم طلب الفعل بالقول
انما هو الدلالة بالمطابقة والنواهي المذكورة انما تدل على طلب الفعل بالالتزام وعن الثالث

بان المراد من طلب الفعل بالقول ايجاده وابرازه الى الخارج بالقول وقولك انا طالب اخبار عن طلب وقع بغيره
او في الحال فان اريد به الانشاء اخرجناه باعتبار الوضع في ذلك وعن الرابع بانه طلب لا لايجاده ولا يرد مثل اوجد
الطلب الا ايجاد المطلق في الخارج مع ان الامر قسم من اقسام الكلام فلا بد ان يكون تاما ثم وقع في المختصر وشروحه
ان ايجاد الكلام النفسي يقتضي شائع تعريفه بالطلب لانه نوع منه وقد لنا انه ذكر ان المعتزلة لما انكروا الكلام النفسي
وكان الطلب نوعا منه لم يمكنهم ان يحدوه به فعرفه قوم منهم باعتبار اللفظ فقالوا انه هو قول القائل لمن دونه
افعل واخرى هو صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة عن الامر واخرون بانه صيغة الارادة فقالوا هو
صيغة افعل بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالة الصيغة على الامر وارادة الامتثال واحترزوا بالاول
عن النائم وبالثانية عن التهديد والتخيير والاكرام والاهانة ونحو ذلك وبالثالثة عن الصيغة تصدر عن المبلغ و
الحاكي فانه لا يريد الامتثال ومنهم من عرفه بالارادة فقال الامر ارادة الفعل ثم اعترضوا على كل بما لا يكاد يخفى واعترض
بان الطلب عند المعتزلة عين الارادة واني تتم هذه الدعوى وهذا العلامة منهم من ينكر الكلام النفسي وقد عرفه بالطلب
وتحريره القول في ذلك انا الامر لما كان قسما من اقسام الكلام صح للاشعري المثبت الكلام النفسي ان يعبر عنه بزيادة
بالقول كما وقع للقاضي والقرافي وغيرهما ويريد به القول النفسي واللفظي فان اكثرهم ما يشبه انهم كما هو ظاهر قول
القاضي المقتضي طاعة المامور واخرى بالطلب كما وقع لابن الحاجب لانه معنى الصيغة وهو الكلام النفسي واما
المعتزلي فيبتني على طريقته في انكار الكلام النفسي ان لا يعرفه بالطلب اذ ليس بكلام عنده وقد عرفنا ان الامر قسم من الكلام
فاما الكلام اللفظي او الكلام النفسي ومن ثم اشتهر فيهم تعريفه بالقول ويريدون به اللفظي وما شذ به بعضهم من تعريفه
بالارادة فكانه ذهب به الى المعنى المصدري دون الاصطلاحي الذي هو عند الكل قسم من الكلام وانه شاع اطلاقه
والارادة ما يدل عليها وكذلك ينبغي ان يكون من عرفه بالطلب من منكري الكلام النفسي كالعلامة سواء قلنا ان الطلب
عندهم عين الارادة ام لا ومن هنا يبطل القدح على ابن الحاجب حيث احتج لمنكري الكلام النفسي باخذ الارادة دون الطلب
في كل منها جعل ما هو من اقسام الكلام قسما من غير الاماد كره ومن ان الطلب عين الارادة عندهم وان اشتهر على الالسنة
حتى نص عليه العلامة وشارحوا كلامه وصاحب المنهاج لان الذي حكاه ارباب هذا الفن والعلوم من مذاهبهم
خلافه فانه لا يرى هو تحق الواجب انما العلم بالمصلحة كما عليه البصري وانها معنى سلبي وهو انه ليس بساه ولا مكره
ولا مغلوب فيما فعل كما عليه النظام وانها ارادة لفعل تضمنه العلم بوقوعه وارادته لفعل غيره الامر به كما عليه النظام والكعبي
وهل ارادها بالامر الطلب كما هو المناسب وما يدل عليه من اللفظ من حيث ان الامر عندهم هو الكلام اللفظي احتمالان
نص بعض الفضلاء على الثاني والظاهر الاول واما في جحودهم فاعتقاد النفع كما هو مذهب كثير او ميل يتبع اعتقاد
النفع كما عليه جماعة وهذا غير الطلب فانه مغاير للمطلوب من الغير الا ما ذكر النظام والكعبي في ارادته تعالى لفعل

العبد على احد الوجهين بل قال الفاضل البدخشي في شرح المنهاج انا وجدناهم سموا الارادة طلبا فهو مما لم ينقل عنهم
فكيف كان فقد بان ان الاصطلاح الكل استقر على ان الامر قسم من الكلام من اللفظي لفظي ومن النفسي نفسي
وان من نفى النفسي لم يجعل الامر غيرهما وان اللفظي ضعيف عندنا تعريفه بالقول المخصوص كاهل العربية غير ان اولئك
لا ينظرون وراء الصيغة امرا ويطلقون اسم الامر عليها وان كانت لصدوح كالتهديد والارشاد جريان الاحكام الشرعية
وهي لا تختلف بحسب المعنى واما نحن فلا نطلقه عليها الا باشتراطنا المعروفة فان قلت اذا كان الكلام النفسي عبارة
عما دل عليه اللفظي كما يقول هؤلاء الاشاعرة فالمعتزلة انما ينكرون ثبوت ذلك في حقه تعالى ولا ينكرونه في حق
غيره فيصح لهم ان تعريفه بالطلب على ارادة النفسي قلت المعتزلة ينكرون ان يطلق اسم الكلام على غير اللفظي
حسب ما عليه اهل اللغة والعرف ولا يطلقونه على ما في النفس من مدلولات الالفاظ او ما يؤدى بها من المعاني كرددت
في نفسي كلاما وان كان الكلام لغى النواد الاعلى ضرب من المجاز بل هو في الاول من قبيل تصور ما يريد ان يتكلم به
كتصور زيد اي هيئة كلاما ولا يعرفون المتكلم الا من اصدر الكلام والاشاعرة لما اشكل عليهم اجراء المتكلم عليه
لعدم قيام اللفظي فيه اثبتوا للكلام معنى آخر هو المعاني القائمة في النفس المدلول عليها تارة بهذه العبارات
وتارة بالاشارات واخرى بالكتابة وزعموا ان صفته تعالى تشتق منه لا من اللفظي الذي يخلقه في الاجسام
كما لا يشتق منه من كل صفة يخلقها في الاجسام من لون او كم او كيف وغيره من الاعراض وقد عرفت الجواب
والمحكي عن شيخهم ابي الحسن ان النفسي حقيقة متميزة كالعلم والقدرة وغيرهما مغايرة للعبارات ولمفهوماتها
ولما دلت عليه والعلم به وانها القائم في ذاته تعالى صفة قديمة وانه شيء واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر
ولا غير ذلك من انواع الكلام ودعواه هذا مع دعوى كون الامر قسما منه كدعوى اصحابه انه عبارة عن المعاني
القائمة في النفس مع دعوى القدم دعاو تعد بها الاذهان ويكذبها الوجدان قال الغزالي في المنخول قولنا
حديث النفس ونطق النفس او مدلول العبارات وصفة المتقدم هو الاصح ولعلنا نقول لا حد له كما ذكرنا
في العلم اذ العبارات المنقولة فيه من المعاني المعقولة وكيف كان فكلام النفس عندهم غير العبارات ومن ثم قالوا
ان المعتزلة ينكرون اصل الكلام قال الغزالي الكلام في الكتاب لم يكون الامر قسما من اقسام الكلام واصل الكلام
مما انكره المعتزلة ثم قال فالكلام عندنا معنى قائم بالنفس على حقيقته وخاصية يتميز بها عما عداها واما العبارات
فانما تسمى كلاما مجازا او حقيقة تردد فيها شيخنا ابو الحسن وهو متلقى من اللغة وانكرت المعتزلة جنس
الكلام وزعمت انه فعل من حركات مخصوصة واصوات مقطوعة وزعموا ان الباري تعالى متكلم بمعنى فاعل الكلام
ثم استعمل بثبوت وصفه بالتكلم ولو كان باعتبار الفعل لصح وصفه بالمتحرك باعتبار خلقه الحركة واما حديث
العلو والاستعلاء فربما ادعى الاتفاق على ان اطلاق الامر على طلب المساوي والسافل مجاز وليس كذلك فقد

حكى الامام

حكى الامام في المحصول اشتراط العلو عن جمهور المعتزلة واشتراط الاستعلاء لا العلو عن ابي الحسين البصري ثم قال وقال
اصحابنا لا يعتبر العلو ولا الاستعلاء واستشهد على عدم اعتبار العلو عن جمهور المعتزلة واشتراط الاستعلاء لا العلو
عن ابي الحسين البصري بقوله تعالى حكاية عن فرعون فماذا تأمرون ثم قال واما ان الاستعلاء غير معتبر فلانهم يقولون فلان
امر فلانا على وجه الرفق واللين نعم اذا بالغ في التواضع يشبع اطلاق الاسم عرفا وان ثبت ذلك لغة انتهى بحاصله فقول
الاشاعرة بعدم الاشتراط مطلقا معروف حكاه الامام والعضدي واختاره هو ونتم ظاهر المعتزلة الاتفاق على احد الامرين
وان خلا بعض نقلة مذهبهم المنقولة من التقييد بذلك ولعل الاسقاط من الناقل لتعلق غرضه بحكاية ما اختص حيث
دون تمام الحد ونه لاثبات عدم الاعتبار ومطلقا نقله عن الاشاعرة كما سمعت في المحصول وحكاه العضدي عن الاشعري
ثم حكى اشتراط العلو عن المعتزلة ونسب الاستعلاء الى ابي الحسين كما في المحصول والمعروف عن اصحابنا هو الاعتبار ايضا
قال السيد في الذريعة اعلم انه لا شبهة في اعتبار الرتبة لانهم يستقبحون قول القائل امرت الامير ونهيته وقال
الشيخ في العدة الامر عبارة عن قول القائل لمن هو دونه افعل وقال المحقق في اصوله الامر القولي هو استدعاء الفعل
بصيغة افعل وما جرى مجراها على طريق الاستعلاء اذا صدرت من مريد لايقاع الفعل فقد سمعت قول العلامة في
ذلك نعم قال في التهذيب لفظ الامر وما تصرف منه كامرت زيدا بكذا وقول الصحابي امرنا بكذا وامرنا رسول الله صلى الله عليه وآله
بكذا حقيقة في القول الدال بالوضع على طلب الفعل فالطلب بالاشارة والقرائن المفهمة لا يكون امرا حقيقة واحترز
بالوضع عن قول القائل اوجبت عليك وانا طالب منك وان تركت عاقبتك فانه خبر عن الامر وليس امرا وهذا حق
اطلاق الطلب الايجاب والندب بخلاف صيغة افعل فانها حقيقة في الايجاب ثم قال وجميع ما ذكرناه في الامر يأتي في
النهي واشترط بعضهم مع ذلك العلو بان يكون الطالب على رتبة من المطلوب منه واخرون الاستعلاء وهو التلطف
ورفع الصوت ونحوها والتحقيق الامرين معا فهنا كلامه وظاهره عدم اشتراط شيء منهما ويحتمل الحكم عن حده
نحن نقول لا ريب ان المتبادر من نحو امرني وامرت وامر فلان وهو مأمور وآمر وسامع ونحوها انما هو كون الامر اعلى من
المأمور من غير تخصيص بما صدر على سبيل الاستعلاء فكان حقيقة فيه ولو كان على سبيل الرفق كما عليه الاكثرون
فبطل ما تعلق به مشترطو الاستعلاء وما صار اليه مشترطو الجمع ثم وجدناهم يطلقون اسم الامر على كل طلب صدر
على وجه الترفع المعبر عنه بالاستعلاء سواء صدر من عال او سافل او مساو ومن دني بترفع تقول ويله ما اجرأه امر مولاه
وما اجفاه يأمر اباه ولمن قال لك افعل مترفعا ما انت غلامي لتأمرني كل ذلك من غير تأول فعلنا انه حقيقة في
هذا ايضا فلا وجه لتخصيصه بالاول كما عليه الاكثرون ولا لاشتراط كلا الامرين كما صار اليه بعضهم فان قلت ترى هم
ايضا يقولون لمن كلف اباه بشيء او لذا امر لا يليق بمثله امر والده ولو كان بطريق الرفق واللين كيف يأمر اباك فيكون في هذا
انه حقيقة كما يقول الاشاعرة قلت انا نصير اليه لولا ان الالتماس او السؤال كالدعاء والاستكانة سيما مع الحاجة لمرض او جهل

فاطلاق الامر عليه في حيز المنع اقصى ما هناك انه مع القدرة يعاب عليه ذلك السؤال على الغني والاكتفاء بمكانه
نوع من الاستعلاء فانه كما يكون بالغلظة ورفع الصوت كذلك يكون بالتكليف باعمال الخدم من دون حاجة ولا
استكانة بل بعدم القيام له او الجلوس فوق مجلسه كما ان الذم قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل وقد يكون بالترك
فبطل مذهب الاشاعرة وما تعلق به الامام لهم من صحة قولك فلان امر فلانا على وجه الرفق واللين فانا نراد بالرفق واللين
تجرده عن الغلظة ورفع الصوت وكان مع ذلك هازلا لان تكليف مثله لمثله ابو جهل من التكليف ولا مساوي
له فقد العلو وان كان اعلى او مساويا ولم ينضم اليه ما يدل على السؤال والالتماس من الدعاء او الاستكانة
او نحو ذلك فقد الاستكانة استعلاء خصوصا مع عدم الحاجة كما عرفت واما انضم اليه شيء من ذلك منعنا
صحة اطلاق الامر عليه وانما هو الالتماس او السؤال مناسبا ان كان مضطرا وغير مناسب ان لم يكن واما رده على
مشترطي العلو بالآية فقد عرفت ما فيه وان الاطلاق على ضرب من المجاز والوجه الاستدلال بما ذكرناه فكان ما
اخترناه مذهبا خامسا وان الامر قولنا افعل وما في معناه في التكليف مع العلو مجردا عما يدل على الالتماس
او الاستعلاء وقد يستغنى عن ذلك كله بقولنا في التكليف فاحترزنا به عن التهديد وغيره من المعاني المجازية
ثم الامر القولي وان كان في اللغة كما بينا ظاهرا في الوجوب لكنه قد صار في الاصطلاح لما يتناول المندوب وتعريفنا
هنا منطبق عليه فان الندب تكليف ايضا ولا ينافي ذلك قولهم الامر للوجوب لانهم انما يريدون به معناه اعني
القول المخصوص لا لفظ ا م ر كما هو المتعارف في اطلاق اللفظ ويراد معناه فبان الفرق واتضح الامر
فاما قولهم الامر بعد الحظر للاباحة فلا اشكال فيه اذ المعنى القول الموضوع للوجوب يصير بعد الحظر للاباحة
قوله الاول في ان صيغة الامر لا كلام في ان صيغة الامر تدل على طلب المأمور به وانما الكلام في مقامات
اخر احدها ان هذا الطلب هل يستلزم الارادة ام لا فزعم الاشاعرة انه لا ملازمة بينهما فربما طلب ما لم يرده
وربما اراد من عباده ما لم يطلبه بل نهى عنه وبالجملة فكل ما كان فهو مراد سواء كان مأمورا به او منهيا عنه وكلما
لم يكن فليس بمراد سواء كان مأمورا به او منهيا عنه والعدلية على الملازمة كما هو المعلوم لغة وعرفا والمحكوم به عقلا
بل ربما ادعى بعض اصحابنا اتحادهما وحكاه عن المعتزلة حجة الاشاعرة انه تعالى طلب من الكافر الطاعة وهو يعلم
انه لا يفعل فان اراده منه مع ذلك ان يفعل فقد اراد ما علم انه لا يكون وان شئتم ثم حكم عليه تعالى بارادته لم يراده
الممتنع وذلك على الله محال والجواب انا نلتزم الاول ولا يلزم الجهل اذا قضية تقتضيه صفة العلم ومطابقته
للواقع ان لا يؤمن مثلا وهو اعم من ان يكون على وجه الاختيار حتى يكون وقوع الايمان منه جائزا كما هو الواقع والحق
الذي نقول به او الاضطرار كما تزعمون والعام لا يدل على الخاص بوجه ودعوى ان تعلق العلم في المعلوم بديهي البطلان
لان نسبة المعلوم نسبة الصورة الى صاحبها فيكون تابعا لها من جهة التصور لانه علم كذلك لانه سيكون في نفس

قوله

الامر

نقول

الامر كذلك لا انه سيكون كذلك لانه علمه كذلك وهذا كما تقول كانت هذه الصورة هكذا لا هنا في الخارج هكذا ولا
هي في الخارج هكذا لانها قد رسمت هكذا الا على وجه الاستدلال لا على وجه التأثير وادعاء ربما علل الجواز بوقوعه
وجودها خارجيا ان علمه تعالى موقوف العدم وان فرق بين علم الانبياء والملائكة والاولياء بالمغيبات علمه تعالى من
هذه الحيثية ان يرى ان علمهم مؤثر فيما علموه ولا دخل لكونه علمه تعالى لدنيا وعلمهم باعلامه واما بالتزام الثاني لانا
نمنع عليه لتمكنه بالقدرة واتيانه به بقولنا يستحيل ان يفعل استحالة الخطاء في علم الله تعالى وهذا كما يقول
صاحب الجبر فيظهر لما ان زيدا لا يفعل وقبح ان يفعل يريد محال ان يكون الواقع على خلاف ما ظهر لي ولا يريد
ان ذلك ممتنع على زيد والحال انما هو التكليف بالممتنع في حد ذاته كالجمع بين النقيضين او على المكلف كالطيران
للانسان والنقط للاعمى على انه كما يمتنع ارادة الممتنع كذلك يمتنع طلبه لاشتراكهما في القبح الا ان يكون على وجه
الاختبار واما دعوى الاتحاد فلا ان المحقق فقد عرفت مذاهب المعتزلة والمعروف قبلا ان ارادته تعالى عبارة
عن علمه بالاصلح واما ارادة العبد فهي تعلق النفس بالمراد كما هو المنساق وهذا خلاف الطلب فانه عبارة عن
استدعاء المطلوب من المخاطب كما يحكم به العرف وتقتضيه كلام اهل اللغة وتفسيرهم له بمحاولة الوجود كما
في القاموس وبالجملة فالارادة انما تكون بالقلب والطلب باللسان او ما يقوم مقامه فكيف يكونان امرا واحدا
والذي يدلك على ذلك انك تقول اريد هذا ولا اطلبه تريد هواه ولا اسأل به وتقول اطلبه وانا له كاره ولا
وجدنا دليلا ان المراد في صورة الطلب لانك تقول ذلك وانت غير متأول المقام الثاني ان الوضع هل يكفي
في دلالتها على الطلب ام لا بد في ذلك من الارادة اي ارادة هذا المعنى منها دون التهديد مثلا ذهب الكعبي الى الاول
والجبائيان الى الثاني وهذا جزئي من اشتراط الدلالة بالارادة وقد مر الكلام عليه في الوضع والمحكي عن الجبائيين
هنا التعلق بانا نميز الصيغة اذا كانت امرا ونحيها اذا كانت تهديدا ولا مميز بينهما الا الارادة وبدونها
لا تتحقق دلالة الصيغة على الطلب والجواب ان الصيغة انما تفتقر في دلالتها على الطلب الى امر آخر غير الوضع من ارادة
او غيرها لو كانت حقيقة في غيره اما اذا كانت حقيقة في الطلب خاصة مجازا في غيره كانت مفيدة للطلب
عند اطلاقها مجردة عن القرائن كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها الحقيقية ولو سلم كون الصيغة مشتركة بين
الامر والتهديد وانها تفتقر في دلالتها على الطلب الى امر آخر غير الوضع من ارادة او غيرها لو كانت حقيقة في
غيره اما اذا كانت حقيقة في الطلب خاصة مجازا في غيره كانت مفيدة للطلب عند اطلاقها مجردة عن القرائن
كغيرها الامر الى قرينة فلا بد على الوضع لم يجز كون تلك القرينة هي الارادة بل لا بد من كونها امرا آخر ظاهرا لان
الارادة امر باطن خفي لا يطلع عليها السامع فلا يفيد تمييزا اصلا وقد يدل كلامهما على ان ارادة الظهور للارادة
انما هي لا تدل على الطلب ولا يعقل السامع منها ذلك حتى يكون الظاهر من حال المتكلم ارادة المطلوب لو بعدم

قيام قرينة على خلافه ويكون الغرض لاحترازها فاقامت قبل القرينة على عدم الارادة ككلام النائم وما اقترن
بامارة المجاز لكن يتوجه ان ظهور الارادة عند عدم قيام القرينة على الخلاف انما يجيء من الوضع وهو الذي
يقول الخصم وح فيرتفع النزاع لكنه يحكى اللهم الا ان يكون احد على ظاهره ولم يعرف المراد فاما ما اشتهر
بين اهل الميزان من الحكم بثبوت الدلالة الوضعية ولو مع العلم بعدم الارادة فانما يعرفه اهل المعقول واما
اهل الاصول ونحوهم من متلقية الخطابات فلا يعرفون الدلالة الا ما افهم على انه مراد كما مر ثم محل الثالث
ان ارادة المامور به هل تؤثر في صيرورة الصيغة امرا ام لا ذهب الجبائيان الى الاول والمحققون على ما حكى العبدي
الى الثاني والظاهر انهما يريدان ان المتكلم بالصيغة اذا لم يرد المامور به لم تكن تلك الصيغة امرا بالحقيقة فكانت
الارادة مؤثرة في صيرورة الصيغة امرا وح فلا يتجه ما اورده العلامة من ان الصيغة موضوعة لتلك الارادة
ودالة عليها كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها فلا يكون تحققها معتبرا لها صفة الامرية كما ان تحقق سائر المسميات
لا يؤثر في كون اسمائها اسماء لها انما يتجه لو ارادا انها مؤثرة في وضع الواضع للصيغة باداء الطلب ومن هنا
اختاره السيد المرتضى والمحققة ونقل الخلاف في ذلك عن الاشعرية وبعض الفقهاء وذكرا انهم احتجوا بامرين
احدهما لو لم يكن الامر امرا الا بالارادة لما صح الاستدلال بالوضع الامر على الارادة الثاني ان اهل اللغة قالوا الامر
هو قول القائل لغيره افعل كذا مع الرتبة ولم يشترطوا الارادة فجرى ذلك مجرى استعمال لفظ الانسان في موضوعه
فانه لا يفتقر الى الارادة واجاب عن الاول بانا لا نستدل على الارادة بالامر بل كما مر بل من حيث هو على صيغة
افعل وقد تجرد لان هذه الصيغة موضوعة للطلب المراد حقيقة فاذا تجردت وجب حملها على موضوعها وعن الثاني
بانا لا نخالف في ان الصيغة متى اطلقت وجب حملها على الامر كاطلاق ساير الالفاظ وحملها على موضوعاتها انما الكلام
في انها هل تسمى امرا وان لم يرد المطلوب ام لا وعدم ذكر اهل اللغة اشتراطها لذلك فلعله لا يقتضي عدم اشتراطها
به في نفس الامر كما لا يشترطوا الشفاء القرآن وكثيرا ما يشتبه هذا المقام بالذي قبله وحاصل الفرق انا هنا نقول
ان الصيغة لا تكون في نفس الامر امرا حتى يكون المامور به مرادا وانها كلها حق وفي المقام الاول ان الصيغة لا تدل
على الطلب لا بفعل الشارع بها ذلك الا بارادة المطلوب وهذه دعوى يكذبها الوجدان الا ان تنزل على ارادة العهد
الارادة كما عرفت المقام الرابع في انها هل تدل مع ذلك على الوجوب ام لا وتمام القول في ذلك ان صيغة الامر جاءت
مستعملة في بضع عشر معان ذكر منها في المحصول والمفصل والشرح العضدي وشرح الشرح للتفتازاني وغيرهم خمسة عشر
الايجاب كقوله عز من قائل اقيموا الصلوة الندب نحو فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا الارشاد نحو واستشهدوا
واشهدوا اذا تبايعتم الاباحة نحو كلوا واشربوا واذا حللتم فاصطادوا الدعاء نحو اللهم اغفر لي التهديد نحو
اعملوا ما شئتم الاهانة نحو قوله تعالى اخسئوا فيها ولا تكلمون وقولهم ادع كما انعم لك وقوله بعض الطرف

اهل من

اهل من غيره يقولون الى الحاملة واجلس مع الناس وقد اشتهر التمثيل لها بقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم والوجه
حملها للتشفي كما تقول لمن يعذب وانت تشمت به ذوقوا العذاب او لبيان الاستحقاق ومن ثم قد تقول عند تعذيب
مستحق وربما مثلها بقوله تعالى قل كونوا حجارة او حديدا وهو خطاء والوجه عده مثله في الاحتقار وعدم المبالاة
الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله الاكرام ادخلوها بسلام التسخير نحو كونوا قردة خاسئين التعجيز نحو فاتوا
بسورة من مثله الاحتقار وعدم المبالاة نحو القوا ما انتم ملقون واجمعوا كيدكم والجمع على كل من تريد التكوين
نحو كن فيكون التمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا وذكر العلامة وغيره مجيئها
بمعنى الخبر كقوله ص اذا لم تستحي فاصنع ما شئت وقد يعد التاديب كقوله ع كل مما يليك وهو قريب من الندب و
الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا وهو قريب من التهديد والاستهزاء والتعجيز كما تقول لمن يبيعك بالف وليس عنده
منها شيء هات خيرا فانقدها لك ديناتها وهو في كلام الناس اكثر من ان يحصى والتشفي والتشمت كما مر
قطع الرجاء كما تقول لمن لا مطمع ... فاني لا اجيبك واستشفع باهل الارض فاني لا اطلقك واضربني الف سوط
فاني لا اخبرك فان قلت هذا الشرط انما ولذلك تراهم كثيرا ما يصرحون به في هذا المقام قلت وكذلك اذا
جيء بالشرط لم يرد الا قطع الرجاء دون التعليق لاستحالته وانقطاع الحيلة كما يقول الغريق للمتردي ارحمني
انقذني ادركني والالتماس فانه ليس بدعاء ولا سوال والسوال فان الدعاء سوال العباد من الله
جل جلاله ثم لو عد واحدا امكن السوال لتناول والشفاعة فانها نوع منه وانما تشاركه سوال في
الطلب وعدها في الدعاء كما وقع لبعضهم متعلقا بانها طلب من الاعلى وكل ما كان كذلك فهو دعاء خطاء
من وجهين احدهما ان سوال الناس بعضهم من بعض ليس بدعاء الثاني ان الشفاعة غير ماخوذ فيها الطلب
من الاعلى بل قد تقع من المساوي وهو الغالب في الناس بل من الاعلى الى الادنى كما قال ص لبريرة راجعيه فهو
شافع كما قال ص فهذه خمسة وعشرون وقد كنا سمعنا انها ترتقي الى ذلك فتقربا و عثرنا ولعلنا اذا تتبعت
تزيد على ذلك وليس المقصود بهم انما هو في النطق والعرف بحسب ملاحظة مقامات الاحوال وفي عرف الخصم
الذي لا حاجة يجوز بالصيغة كما ترى في الندب من مشاركة المندوب للواجب في المصلحة الاخروية ان صدر من
قبل الشارع وفي مصلحة الطالب نحو ان صدر من غيره وفي الارشاد من مشاركة الواجب اللزوم بحسب
الحكم وان عادت المصلحة فيه على المخاطب وفي سابقه الى الطالب ان لم يكن هو الشارع وان كان فالمصلحة في
كليهما للمخاطب الا انها في الارشاد دنيوية وفيما قبله اخروية والتاديب قريب من الارشاد وفي الدعاء من
المشاركة في اللزوم ايضا بادعاء انه شيء لا بد منه وكذا الاستغاثة والسوال والالتماس والشفاعة وكما
تقول في التهديد انه اخرج الفعل المهدد عليه مخرج المطلوب مع علم المخاطب بكراهته له وقدرته على الانتقام

منه ليعلم ان قد اعد له يوما ياخذ فيه بناصيته ويريه ما يهوله وانه يبقى له عليه انما يجيء على نفسه وانه اخرجه
من غير رعايته وسياسته ووكله الى نفسه حتى صار يطلب له ما يورده موارد الهلكة طلب العدو لعدوه
وذلك من الاجمال في التهديد وذهاب الذهن كل مذهب ما لم يبلغ غيره والفرق بين التهديد والا
نذار ان التهديد يكون باخراج المكروه في صورة المطلوب مع ظهور القدرة والاستيلاء كما تقول اعمل
ما شئت واقتله بخلاف الانذار فانه يكون بما بعد الصيغة كما تقول انتظر ثلثة ايام وانا اتيك بمن اجدت
مصعده وانتظروا الثلثة ايام وادهمكم بجيش يضيق لها الفضاء قال تعالى فقال تمتعوا في داركم ثلثة ايام
لكن جرت عادة اهل المحاورات في سائر اللغات انه اذا ارادوا تعيين الوقت الذي يقع فيه الامر المتوعد
ان يصدروا الكلام في الغالب بصيغة الامر طلبه لا يريدون بها الطلب قطعا فانه ما كان ليامر بالتمتع
ولست امرا باللبث والانتظار وانما الغرض حصر مدة اللبث التمتع والانتظار ونحو ذلك في هذا
العدد والاقتصار عليه فاخرج مخرج المطلوب فكانه قيل اقتصروا في التمتع واللبث والانتظار على
ثلثة فانه وعد غير مكذوب اهما بالحصر مثل الانذار البشارة كما تقول انتظروا ثلاثة ايام ويا تيكم الفرج
وعدوا ثلثة فانكم تمطرون مطرا تسيل منه الاودية ويخضر له الا بدير وهذا معنى اخر تجاوز العلامة المذكورة
ثم رايت العلامة يذكر في النهاية بعد ذكر الخمسة عشر المشهورة ان النزاع في ان الحقيقة ايها وقع في
امور خمسة الوجوب والندب والاباحة والتنزيه والتحريم فكان التنزيه بمعنى احترم يذكروه ولم يذكره هنا
كما تقول لمن تحطه بعض الشبان سر اذا تاب في الفاكهات وترسل حاجبك وحاجة تشغله فيها حتى
فلا يسوع فتقول امش الهوينا وترى فلانك يرمق اهل اللهو فتقول له اجلس معهم وهذا اشبه بالحض
وقد يفرق بين مجرد الحضر والتهديد بان التهديد حيث يكون مرتبا للفعل والحضر قبل وقوعه فيه [illegible]
عنه فيكون معنى اخر وكثيرا ما يقول لك صاحبك وجدت فلانا يشتم اباه فلطمته او يضربه فضربته فتقول
له اطرا ضربه وليس الغرض منه الا استحسان الفعل وتصويب الفاعل والحكم باستحقاق المفعول ولهذا ربما
قلت له احسنت اضربه وقد قيل للصادق ع في رجل دخل المسجد بعدما فرغ الناس من صلوة الفجر فانصرف قوم
وجلس اخرون في التسبيح انه اذن ليصلي فمنعناه ودفعناه فقال ع للفاعل احسنت وادفعه عن ذلك وامنعه
اشد المنع وتجوزوا ان يكون المراد دفع من يصنع مثل هذا او امنعه لكن الحالة في الاول وهو المناسب وتسمى هذا
المعنى التصويب واعلم انه انما يستعمل هذا في نحو ما مثلنا ولا يستعمل في الاحسان والخير لا تقول لمن قال لك
لقيت فلانا فاعطيته اعطه متصوبا والجملة فهذا باب واسع لا يكاد ينحصر وفي الاهانة انه نزل الاهلية
لوجود المقتضي بدعواه منزلة الوجوب ومثله الاكرام وكذا الكلام في التشفي فانه لا يشتفي بما اصابه الا ويرى

ان يستحق

ان يستحق لذلك ولا اقل من انه يجب له ذلك ويكره عدمه وفي الاحتقار انه اخرجه مخرج المطلوب لاظهار عدم
المبالاة وكذا الكلام في قطع الرجاء والفرق بينهما انه وان كان في كل منهما عدم مبالاة لكن الغرض في الاول اصل
المقدرات بهم واحتقار مقامهم وعدم الاحتفال بهم وفي الثاني قطع الرجاء وبالجملة فعدم المبالاة في الاول مقصود
وفي الثاني يجيء تبعا وفي التعجيز انه اخرجه مخرج المطلوب ليظهر العجز والانقطاع وفي الاستهزاء ان من طرقه
استعمال اللفظ في نقيضه مع العلم بحاله كما تقول مشيرا الى الجبان هذا الشجاع الحمي والى البليد هذا الفطن الذكي
وقد عدها في علاقات المجاز التضاد لان الضد مع الخطور عند ضده وفي الامتنان ان الممتن الذي يريد ان يظهر
منته وفضله يعرف الممنون عليه في نعمه عليه بالخطاب الموضوع لطلب التصرف وان لم يكن الغرض طلبه لان المنون
وقوعه لكنه يخرجه مخرج المطلوب لينظروا الى مواقع نعمه وينبهوا لفيض جوده وكرمه ليحمدوه ويشكروه وينصفوا
بعض ما يجب من حقه ليستوجبوا بذلك فضلا جديدا ونعيما مالدا وثناء عتيدا وفي التسخير والتكوين انه
نزل ما يراد تسخيره وتكوينه منزلة المامور الممتثل لاستوائهما في عدم التخلف عن الارادة فجيء بصيغة الامر
هنا كما يجاء بها هناك تنبيها على القدرة القاهرة التي لا يعجزها شيء وان نسبة غير الموجود اليها كنسبة العبد
المطيع لمولاه لا يتخلف عن امره والفرق بينهما ان الاول يكون في التغيير كما في قوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة
خاسئين وقول بعض الصديقين لبعض المعتدين كن كلبا فكان والثاني في الايجاد كقوله تعالى انما امره اذا اراد
شيئا ان يقول له كن فيكون وقوله وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان في الالباب ما تفعل الخمر ولقد سمعت
هذا البيت من بعض من يدعي العلم ما نعجبت الشكل في العربية والكلام زعم ان كان ناقصة وصحف لبيت فعولين
وتوهم ان الامر على حقيقته وقال ان هذا انما يجري على طريقة الاشاعرة في الجبر بدا ما يمه التاثير في الالباب فانت
له الوجه في الصيغتين وقلت له ان النصب محكي ولكن على الحالية والخبرية في الاول اي انها صفتا حسن العالقين و
النزاع بها الخبريتين انما هو في الاصال الاخبارية لا في مثل نائر الحين فاختيار ول وليعلم ان الشاهد في الامثلة
انما هو في الحكاية لا في الحكاية فانه لا يراد منها الا اللفظ وفي التمني كما يقال في السوال اذ لا فرق الا ان ذلك سائغ
وهذا محال ولا محل لكون المسؤول من غير ذوي العقول ولو كان المطلوب ممكن حصوله على تقدير كون المسؤول
ممن يعقل كقوله الا يا صبا نجد تحول الى اهل الخيام سلامي وقوله يا جبل نعمان بالله خليا نسيم الصبا يخلص الي
نسيمها لكان سوالا بخلاف مثل يا ارض ميجي ويا جبال تدكدكي ويا رب ارجعني غلاما فانه تمن للامتناع عادة
واهل العربية يعدون الا في مثله للتمني والوجه ما هنا والا للتنبيه لتنزيل ما لا يعقل منزلة من يعقل وفي الخبر
انه لما كان الغرض بيان الملازمة وتحقق سببية الشرط للمشروط اخرج الجواب مخرج المطلوب لتحقيق ذلك
واما التسوية فالدال عليها مجموع الامر والنهي لا الامر وحده فكان عدها في معاني الامر لا يخلو من تسامح والوجه

استعمال المجموع للدلالة عليها ان كلا منها قد لحظ فيه ارادة المشير حتى كانه قال ان شئتم فاصبروا وان شئتم
لا تصبروا وذلك دليل التسوية واختار ذلك على ما وضع للدلالة عليها كالصبر وعدمه سيان لارادة ان
يبين لهم انكم لا تسعدون ولا تجالون بينكم وبين ما تريدون حتى كانه قال ان شئتم فانا امركم بالصبر وان لم
تشاؤوا فانا امهلكم عنه اي ذلك راجع اليكم فلذلك اخرجه مخرج المطلوب اذا عرفت هذا فاعلم ان
الناس قد اتفقوا على ان الصيغة ليست حقيقة في الكل فان اكثر تلك المعاني انما استفاد من قراين خارجية
ولا مجازا في الكل وانما هي حقيقة في البعض وقد اختلفت اقاويلهم في تعيين ذلك البعض فذهب الجمهور كما في
المختصر وشرحه الى انها حقيقة في الوجوب فحسب وحكاه الشيخ عن جل الفقهاء وقوم من المتكلمين وكذا في
شرح العميدي وفي المحصول عن اكثرها وفي التمهيد عن اكثر المحققين وفي المعالم عن جمهور الاصوليين وهو مذهب
الشافعي وابي الحسين البصري والامام الرازي وابن الحاجب وشارحي كلامه وفيهم المحقق واختاره مشايخ
المحقق والعلامة وصاحب المعالم وغيرهم من المحققين وكل من ذهب الى انه حقيقة في الوجوب يذهب الى
انه كذلك في الشرع ثم الاكثرون على عدم الفرق بين الوجوب والايجاب في التعبير في هذا الباب ومن ثم قال
في التهذيب بعد ان ذكر في عنوان البحث الوجوب صيغة افعل تستعمل في معان متعددة كالايجاب الى ان
قال وهي حقيقة في الاول والشيخ ره لم يستعمل عند حكاية المذاهب في هذا الباب الا لفظ الايجاب ثم قال
بعد ان حكى عن السيد انه في الشرع على الوجوب والذي يقوى في نفسي ان الامر يقتضي الايجاب لغة وشرعا
ويحتاج ان ينظر في حكم الآمر فان كان حكيما علم انه صفة الوجوب وان لم يكن حكيما لم يعلم بامره صفة الفعل
لانه يجوز ان يوجب ما هو قبيح وما هو واجب وما ليس بواجب ولا قبيح والتحقيق ان نزاع القوم وان كان في دلالة
الامر اعني الصيغة وما في معناها مطلقا مع قطع النظر عن خصوص المستعمل ولا ريب انها لا تدل ولا تقتضي اكثر من
ايجاب المامور به ولا تقتضي صيرورته في نفس الامر والواقع حسنا واجبا لا عند الاشاعرة لان الوجوب عندهم شرعي
فلا يجب الشيء الا بايجاب الشارع له ولا عند المعتزلة لان الوجوب عندهم عقلي والواجب ما كان له صفة الوجوب
غير الايجاب قد يكشف عن ذلك بواسطة الحكمة فاذا كان الموجب حكيما دل ايجابه على ان المامور به واجب وهو
الذي اشار اليه الشيخ ره الا ان الظاهر انه اراد الاكثرون بالوجوب في هذا الباب ما يتبع الايجاب وهو في كل
بحسبه فايجاب المولى يقتضي الوجوب على العبد والسلطان على الرعية والشارع على الامة ومن ثم جرت كلمة
العدلية والاشاعرة في هذا الباب في الغالب على نمط واحد ومن المحقق ره خلافا فقال انه انها حقيقة
في الوجوب وقال اخرون في الايجاب وهو اختيار الشيخ ابي جعفر ره ثم حكى القول بالندب عن قوم والتوقف عن
اخرين ومذهب السيد ره وكذا حكى العميدي خلافا فقال ذهب بعضهم انها حقيقة في الايجاب دون الوجوب

قال قوم

تحقيق رشيق

قال والفرق بينهما ان الايجاب دلالة الامر على ان الآمر اوجب الفعل المامور به والوجوب دلالة الامر على ان المامور به
له صفة الوجوب قال وهذا الفرق يتم على راي المعتزلة دون الاشاعرة فان قلت الاشاعرة انما المحب المشهم
بالوجوب باعتبار ان الوجوب احد الاحكام الشرعية وحكمه تعالى خطابه وخطابه كلامه النفسي وهو معنى الكلام
اللفظي والصيغة من اللفظي ومن ثم كان الوجوب معناها قلت الحكم عندهم هو الاقتضاء والتخيير والاقتضاء هو
الطلب النفسي وهو بالايجاب اشبه والوجوب ينبغي ان يكون تابعا له صفة للفعل اكتسبها من تعلق الا
يجاب واوجب فوجب الا ان الامام الرازي اورد على ذلك شبهة تقتضي عدم اكتساب الفعل من تعلق الخطاب
به صفة والا لزم ان يحصل بالمعدوم صفة ثبوتية فلا وجوب ومتى اطلق الوجوب فانما يريدون به الايجاب
واليه ينظر العضدي حيث حكم ان الوجوب امر واحد يتغاير بالاعتبار ولكنه حكم بان الاحكام على مذهب الاشاعرة
حادثة كما يقول المعتزلة وهي مقالة ابن الحاجب وكان كلامه فيه كان على مذهب الاشعري فانه على خلاف مذهب
اصحابه وبالجملة فلا يزال كلامهم في هذا الباب على جانب من الاضطراب لا تكاد تلتئم اطرافه وكذلك الترجمة المعروفة
ثم الترجمة المعروفة قد قدمنا بين الاصوليين لهذه المسئلة هي انه هل للامر صيغة تخصه ولا تستعمل في غيره الا مجازا
قال السيد ره في الذريعة اختلف الناس في صيغة الامر فذهب الفقهاء كلهم واكثر المتكلمين الى ان للامر صيغة تخصه
متى استعملت في غيره كانت مجازا وهو قول القائل لمن هو دونه في الرتبة افعل وذهب اخرون الى ان هذه
اللفظة مشتركة بين الامر وبين الاباحة وهي حقيقة فيهما مع الاطلاق لا يفهم احدهما وانما يفهم واحد دون صاحبه
بدليل وهو الصحيح ثم اخذ في الاستدلال لما صار اليه ثم اعترض جماعة منهم الجويني على اصحابهم فقالوا ان هذه الترجمة
من القائل بكلام النفسي خطاء غير صحيح لان الامر عندهم اعم من اللفظي والنفسي والصيغة التي تدل عليهما
تخصيصها عموما لفظ الامر كما يقال انت مامور وخصوصا كالوجوب والندب كاوجبت وحتمت وندبت
وسننت ولا نزاع فان التعبير هنا لاخصوص بالامر الشامل لاقسامه ولا نزاع في شيء منها انما النزاع ههنا
في صيغة افعل وما في معناها هل تختص بالايجاب ام لا بل مشترك بينه وبين الندب او حقيقة في غير
فغيرها فلذا الترجمة الى بالشهرة الناس فان قلت وكذلك لا نفع من نفاته فان الامر عند نفاة النفسي
هو القول اللفظي فكيف يصح دعوى دلالة الصيغة عليه واختصاصها به فلا نفع لتلك الترجمة على قول احد انما
نفع من يقول ان الامر هو الطلب قلت قد عرفت ان لفظ الامر كما يطلق على القول المخصوص كذا يطلق على الطلب
بالقول مع العلو والاستعلاء وبالجملة الطلب المخصوص وان كان قد عليه حقيقي فان الذي هو قسم من الكلام
انما هو القول وان التعاريف انما وردت عليه وعلى هذا فمراد القائل بقولهم في هذه الترجمة هل للامر صيغة
تخصه انما هو الطلب المخصوص او هل للطلب المخصوص صيغة تخصه ثم شبه حمل الصيغة دليلا ولا نظير يحوي

في غيرهم حقيقة في القول وذهب بعض الفقهاء والمتكلمين الى انها للندب وهو المحكي عن ابي هاشم فيما نقل المحقق ره
حكاه عنه هكذا وقال ابو هاشم هي للندب اذا صدرت من الحكيم وكان المقول له في دار التكليف وذهب
السيد المرتضى ره الى انه مشترك اشتراكا لفظيا بين الامر وغيره لكنه ادعى في الشرع الوجوب قيل انه قد اشتهر
على السيدين المعينين اللذين يذهب السيد الى اشتراك الصيغة بينهما انهما الوجوب والندب وقد صرح
بذلك المحقق والعلامة والعميدي وصاحب المعالم وغيرهم مع ان الاشتراك بين امرين غير الوجوب والندب
لم يحك في المذاهب اصلا والذي صرح به السيد في الذريعة انهما الوجوب والاباحة لكنه ذكر بدل الوجوب
الامر قال وذهب اخرون الى ان هذه اللفظة مشتركة بين الامر وبين الاباحة وهي حقيقة فيهما مع الاطلاق الى
ان قال وهو الصحيح والذي يدل عليه ان هذه اللفظة مستعملة بلا خلاف في الامر والاباحة في التخاطب والقران
والشعر قال الله تعالى اقيموا الصلوة وهو امر وقال سبحانه واذا حللتم فاصطادوا وهو مبيح وكذلك قوله
فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض والانتشار مباح الى اخر ما قال وقال الشيخ بعد ان حكى عن اكثر المتكلمين
وقوم من الفقهاء ان الامر لا يقتضي الايجاب وانما يقتضي ان الآمر اراد المامور به ثم ينظر فان كان حكيما علم انه حسن
ليس بقبيح وهو دائر بين ان يكون واجبا او مندوبا او مباحا وان قد بنا علم انه له صفة زائدة على حسنه تقتضي
عملا للوجوب والندب دون الاباحة لان المباح لا يجوز ان يريده الله تعالى وعن اكثر الفقهاء وقوم من المتكلمين
ان الامر يقتضي الايجاب بانفسه وذهب كثير من المتكلمين الى الوقف في ذلك وقالوا لا نعلم بظاهر اللفظ احد الامرين
ويحتاج في العلم باحدهما الى دليل وهو الذي اختاره السيد المرتضى غير انه وان قال ذلك يقتضي اللغة فانه يقول انه
استقر في الشرع ان اوامر الله تعالى واوامر الرسول والائمة على الوجوب والظاهر انه يريد الامرين الايجاب ونقيضه
وكيف كان فالذي اختاره مذهب السيد ولم يفرقوا بين اللغة والشرع يكون مذهبهم مذهبا اخر وقولا بالاشتراك
اللفظي بين الوجوب والاباحة كما هو صريح كلام السيد ره او الوجوب والندب كما هو المشهور عنه او الوجوب وغيره
كما في النهاية اعم منهما كما هو مقتضى كلام الشيخ بنا على ان الوقف للاجمال العارض بالاشتراك ويحتمل الوقف لعدم
العلم بالدلالة فيكون مذهبا اخر وهو الوقف بين الثلثة وذهب الجويني الى انها حقيقة في الطلب فالوجوب
مستفاد من القرائن وذهب العلامة في النهاية الى انها موضوعة لغة للطلب المطلق الشامل للوجوب والندب
ومن حيث الشرع للوجوب وتوقف قوم لم يدروا للوجوب هي ام للندب حكاه ابن الحاجب وشارحو كلامه عن
الاشعري والقاضي وفي النهاية عنهما وعن الغزالي وغيرهم وفي المعالم عن قوم وقيل هي مشتركة بين الوجوب والندب
والاباحة وقيل للقدر المشترك بينها وهو الاذن حكاهما الاكثرون كما في المختصر وشرحه والشرح العميدي والتمهيد
والمعالم وغيرهن وقيل بالاشتراك بين اربعة الثلثة والتهديد حكاه الاكثرون من الفريقين وعزاه في المختصر الى الشيعة

وذهب

واهل مكة ادرى بشعابها هذا والسيد والشيخ والعلامة وغيرهم من ائمة المجتهدين لا يعرفونه بل اكثرهم لم يحكه فما
لاحد وقال في المعالم في حكايته وزعم قوم انها للاباحة الا ان يكون هو متى عليه في بعض كتب هذه الفرق التي تنتحل التشيع من
الزيدية والاسماعيلية ونحوهم فحكاه على الاطلاق غير متجه وزاد بعضهم التنزيه فيكون مشتركا بين خمسة
حكاه العميدي وصاحب التمهيد وقال قوم انما تدل في نفسها على الارادة وهو الذي حكاه الشيخ عن اكثر المتكلمين
وقوم من الفقهاء ثم فصلوا بحسب حال الآمر وحكى العميدي وصاحب التمهيد وغيرهما عن بعض انها للاباحة فكانت
مع مذهب الندب والفقهم السيد على احد اربعة عشر وحكى في التمهيد قولا اخر بالاشتراك بين الاحكام الخمسة
الوجوب والندب والتحريم والكراهة والاباحة انها حقيقة في واحد منها لا بعينه الاشتراك بين الوجوب والارشاد
الاشتراك بين الوجوب والندب والارشاد الاشتراك بين الوجوب والندب والاباحة والارشاد والتهديد
الاشتراك بين سته الثلثة الاول والتهديد والتعجيز والتكوين ان امر الله تعالى للوجوب وامر الرسول للندب
ومن هنا تعرف ان ما ذكره العلامة في النهاية من ان النزاع وقع في خمسة مورد الوجوب والندب والاباحة والتنزيه
والتحريم انما يريد الاقوال التي فيها العدد والكثرة دون ما شذ منها **قوله** اختلف الناس على الاقوال التي اشار اليها
المصنف فالوجوب فقط والندب كذلك والاشتراك بينهما لفظيا ومعنويا والاشتراك بين الثلثة كذلك والا
شتراك بين الاربعة والوقف بين الاولين ذاك الذي حكي عن الاشعري والقاضي والغزالي وغيرهم والوجوب في الشرع
دون اللغة وقد ينزل هذا على قول السيد وقول العلامة في النهاية فتكون عشرة والحكم في الاولين واضح والثالث
والرابع كالثاني غير انه انما يحكم في الثالث بالندب بمراعاة اصل العدم ففيه عدم المنع من الترك وان لا تقتضيه الاشتراك
اللفظي للاجمال وهو قاض بالوقف عن الحكم وهذا بخلاف الرابع فان الحكم فيه بالندب انما هو لوضع الصيغة للطلب
مع مراعاة ذلك الاصل وبالجملة فالحكم في الثالث مستفاد من العقل بمراعاة ذلك الاصل وفي الرابع من اللفظ بملاحظة
الصيغة وفي الخامس والسادس ان كان له عادة فالندب بضميمة ان العادة لا تخرج عن الرجحان وان كان معاملة فا
لاباحة الا ان طريق الحكم بها على تقدير الاشتراك اللفظي يخالف الحكم على تقدير المعنوي كما قلنا في الثالث والرابع وفي
السابع ان كان عبادة فالحظر بضميمة ان العبادة توقيفية والا فالرجوع الى اصل الاباحة وفي الاول مال البراءة وفي
الثامن الندب عبادة كانت او معاملة لاصالة البراءة من الزائد وفي الاخر الوجوب في خطابات الشرع وكالثالث
والرابع في غيرها من كلام اهل اللغة والعرف **قوله** والحق انها للقدر المشترك مع قد يقال ان من تتبع مواقع استعمالها
علم انها موضوعة بالوضع العام لكل طلب طلب بخصوصه كوضع المبهمات وذلك لانها وضعت اداة لانشاء الطلب وما
كانت لانشائها الا الطلب خاص ولانشاء القدر المشترك بينها بخلاف المبهمات فانها ارادة القدر المشترك من لفظها
مثلا ممكن بمثل لكنه لم يستعمل وبالجملة هي كادوات الاستفهام والتعجب ونحوها وعلى هذا فكيف يصح دعوى وضعها للقدر

المشترك لا ان يدل على ارادة ان الامر العام الملحوظ منها الوضع للخصوصيات قدر مشترك بين المطلوب
الحتمية وغيرها وانها وضعت بواسطة تعقل ذلك القدر لكل طلب طلب من فيتحمل الطلب ثم متعلق
الطلب قدر مشترك فانه طبيعة الفعل المطلوب لا بشرط والحق ان تحقق الجنس بدون الفصل وان
كان غير معقول في الامور العينية لكن لا مانع منه في الامور الاعتبارية مما يكون مرجعها الى النية كما نحن فيه و ذلك
كان يطلب من غيرك تحصيل النقيض بالمرة كي يمنع منه او يجيزه قوله والدليل عليه من وجوه
المعروف في الاستدلال لهذا القول ان الصيغة قد استعملت في الوجوب تارة وفي الندب اخرى ولا
احتمالات في ذلك ثلثة وحيث انه على تقدير وضعها لكل منها يلزم الاشتراك وعلى تقدير وضعها
لاحدها فقط يلزم المجاز في الآخر تعين الثالث و هو كونها حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك
والمجاز والجواب ان المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد ثبت بالادلة
الآتية انها حقيقة في الوجوب بخصوصه فيكون مجازا في غيره وزاد صاحب المعالم ان المجاز لازم بتقدير
وضعه للقدر المشترك ايضا لان استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع اللفظ
بقيد الخصوصية وح فالمجوز اللازم على القول بالقدر المشترك اكثر منه على القول بالحقيقة والمجاز
لاختصاصه هنا باحد المعنيين وحصوله على الاول في كليهما قال وربما يتوهم تساويهما باعتبار ان استعماله
في القدر المشترك على القول بالحقيقة والمجاز مجاز فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى الآخر على القول بالقدر
المشترك فيتساويان وليس كما توهم لان الاستعمال في القدر المشترك ان وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ
واين هو من شيوع الاستعمال في كل من المعنيين وانتشاره واعترض عليه في هذه الزيادة غير واحد من المحققين
بان استعماله في كل من المعنيين بخصوصه غير معلوم لم لا يكون باعتبار انه فرد للقدر المشترك ومعلوم ان
استعمال ما وضع للكلي في الافراد بهذا الاعتبار حقيقة كما صرح به المحققون انما يكون مجازا اذا كان باعتبار
الخصوصية وانا اقول ليت شعري كيف يكون الاستعمال باعتبار الخصوصية اولسنا اذا استعملنا الصيغة في الوجوب
فانما نريد الطلب الحتمي وكذلك اذا استعملناها في الندب انما نريد الطلب مع جواز الترك هل هذا الا كمن
يستعمل رجلا في زيد فيقول جائني رجل وانت تريد زيدا حتى كانك قلت جائني زيد كما قال الله وجاء رجل من
اقصى المدينة رجل يسعى و هو بعينه حبيب النجار مؤمن آل فرعون انما الاستعمال باعتبار الفردية وصدق الكلي
ليس الا ان تطلق اسم الجنس على فرد من الافراد ولا تريد بخصوصه وانما تريد حصة الجنس وما يتحقق به الصدق
وذلك كان تقول ضربت رجلا ولا ريب بانك انما ضربت انسانا معينا كزيد مثلا لكنك لم ترده وانما تريد فردا
من افراد هذا الجنس فكانك قلت ضربت انسانا ذكرا بالغا ومن هنا تعرف انه اذا لم ترد الخصوصية فلا استعمال

الناهو

انما هو في الماهية لا في الفرد فانا لا نعرف للاستعمال معنى الا ان يطلق اللفظ ويراد المعنى ووقوع الشخصية الخارج
متعلقا للفعل من اراده ان يراد باطلاق اللفظ ليس من الاستعمال في شيء نعم لا ان ان استعمال الصيغة في الطلب
الحتمي على هذا النمط تطلق ولا يراد منها على هذا النمط مثلا الا لمطلق الطلب كلا اللهم الا ان يدعى انها لا تزال مستعملة
في مطلق الطلب كما يزعمه المص وستعرف فساده ولكن المعترض لا يلتزم ذلك ويدعى انها مستعملة في كل من الفردين الا
ان يتوجه للسائل بما حققنا من رجوع الاستعمال عند عدم اعتبار الخصوصية الى القدر المشترك لكن هذا انما
يتم في بعض المقامات حيث يطلق الصيغة ويريد مطلق الطلب وهو في نفس الامر مانع من الترك او غير مانع
لا حيث تقوم القرائن على الارادة احد الامرين كما هو الشائع من صاحب المعالم ذكرنا ملخصه على هذا المحل ان استعمال
الصيغة في مطلق الطلب لا يعقل في الخطابات الشرعية موجبا انما يقصد من الفاعل دون غيره لان غير الفاعل اذا تصور
الترك فان منع منه فذلك الايجاب وان لم يمنع فهو الندب واعترضه الفاضل الجيلاني بان ارادة احدهما عند عدم الغفلة
ثم لا يلزم منه استعمال اللفظ فيه بخصوصه بل يجوز ان يكون استعمال اللفظ في مجرد الطلب لكن تارة فيما منع فيه من الترك
وتارة فيما لم يمنع منه وتارة في كل منهما ولكن في كل ذلك باعتبار انه فرد للقدر المشترك لا فيه بخصوصه ولا يجوز هذا كلامه
ومقتضاه انه اذا لم يلحظ الخصوصية كان الاستعمال في القدر المشترك وهو الذي حققناه من قريب ولا يتوجه عليه ان صاحب
المعالم انما اراد الاستعمال من حيث الخصوصية كما ذكرنا لان المعترض هنا مجرد القصود ولا ريب ان ما ذكره لا يمنع من وقوع
الشائع بطلق الصيغة ويريد بها مطلق الطلب وهو في نفس الامر غير مانع من الترك او مانع منه قوله
الاول ان المفهوم الخ عليه منع ظاهر وقوله ربما لا يخطر الخ غير مسموع فانا كما نفهم من اطلاق هذه الصيغة مجردة
ان المتكلم بها طالب للفعل كذلك نفهم ان نفسه لا تطيب بالترك الا ان تقوم قرينة على الرضا وانا النحاة فالامر عندهم
هو الصيغة اي صيغة استعملت كما انا الماضي كذلك وان كان بمعنى الطلب فان غرضهم من تقسيم الفعل الى الثلثة معرفة
الاحكام النحوية في كل منها وذلك لا يختلف باختلاف المعنى ومن ثم كان المعروف بين المتقدمين وكثير من المتاخرين
رسمه بالعلامات اللفظية ومن اراد من المتاخرين تعريفه باعتبار المعنى اقتصر على ما يحصل به الفرق في الطلب
كاف في ذلك واما ما حكاه عن الاصوليين فانما هو في لفظ الامر وقد عرفت ان الاكثرين على انه لا يدل على اكثر
من الطلب من غير فرق بين القول طالب الفعل ومن غرضها انه القول المطلوب به وكلامنا هنا انما هو في صيغة افعل
والحكم في احدهما بشيء لا يستلزم الحكم به في الآخر ومن ثم ترى الاكثرين في الصيغة على الوجوب على انك عرفت ان
الحق في الامر ايضا هو الوجوب قوله الثاني ضعفه يلوح الخ ضعف بعض الادلة وما عثر عليه لا يستلزم
ضعف الباقي قوله الثالث الخ يريد بالاستعمال الاول وروده الصيغة الواحدة متعلقة باشياء مختلفة
بعضها واجب وبعضها مندوب كافعل هذا وهذا وبالثاني استعمالها في الوجوب تارة وفي الندب اخرى كصل

واقت وفيه انا نمنع من عدم نصب القرينة ولا اقل مما دل في الاول على ان بعض ما تعلقت به مندوب حتى حكمنا
بانها قد استعملت في مطلق الطلب وفي الثاني على انها انما تعلقت بمندوب حتى حكمنا باستعمالها في الندب
ولولا ذلك لحكمنا بوجوب الكل فان قلت نحن نقول لو كانت حقيقة في الوجوب كما تزعم لما ساغ للحكيم ان
يطلقه في هذه المواطن الكثيرة ويريد به خلاف ما وضع له من غير ان ينصب على ذلك قرينة مقارنة للاطلاق
واما ما تستشهد انت من الامور الخارجية من اجماع او غيره فليس في ذلك من القرائن المقارنة فلا تدفع شيئا
وهل هذا الا كان يقول قائل رايت في الطريق اسدا وكان انما راى شجاعا فتذهب انت وتعرف بحجة من
خارج حتى تعلم ان الذي رآه انما هو شجاع وان استعماله كان على وجه المجاز لكنه لم ينصب قرينة فنحن نعلم
ذلك بدفع عن هذا المستعمل القبح اللاحق له باعتبار اطلاق اللفظ وارادة خلاف معناه من دون قرينة والا فكيف
تخاطب بعض الكلمات الذي لا يستطيع ادنى مراده فتتصرفات ما يريد بالاشارة والا مارات فتريد ان ذلك
يخرجه عما هو عليه قلت نحن لا نستدل من الندبية الا بما يبتني على القرينة المقارنة للاطلاق ويكشف عنها فانا كثيرا
ما نستدل على ذلك بالاجماع وهو مما يكشف فانه لما اطلق كان تعويله على القرائن الحالية والمقالية الخارجة عن
نص الخطاب مما سبق عليها ويحتمل انه وقع في كلام السائل او نحو ذلك فعلم السائل منه ذلك ثم تناوله الناس حتى
اجمعوا عليه وحتى صار ضروريا من ضروريات مذهبنا وربما استدللنا بالقرائن المقارنة نفسها كما استدل
بما نعثر عليه من السياق وذلك كان يسئل السائل عن جميع ما يعمل في اليوم والليلة مثلا فيعلم لما علم وجوبه وما
علم ندبه في سلك واحد ويامره بالجميع مستعملا للامر في القدر المشترك بينهما في الراجح شرعا وكذلك كثيرا
ما يامر بما علم ندبه بخصوصه من غير تمييز كما يامر بصلوة الليل وصيام ثلثة من كل شهر ونحو ذلك فكلا في ذلك كله
على علمه باختصاص الواجب في الشرع بغير من صلوة وصيام ونحوهما فيما علم وجوبه ثم كما صح لنا ذلك كذلك يصح لمن
قال بالندب وبالاشتراك اللفظي وكيف يتم الاستدلال بذلك على الوضع للقدر المشترك قوله لانا نقول
الصيغة ليست مستعملة الا في الطلب الخ المعروف بين القوم على اختلاف مذاهبهم بل الظاهر انه لا كلام فيه ان الصيغة
مستعملة في كل منها اما على القول بالاشتراك اللفظي فظ وكذا على القول بالوضع لاحدهما غاية ما هناك انهم يقولون
انها لا تستعمل في الآخر الا مع القرينة واما على القول بالقدر المشترك فلما ورد عليهم لزوم المجاز في استعمالها في كل
منها وهو عين ما فروا منه بل شر منه اجابوا بان الاستعمال من حيث الفردية لا من حيث الخصوصية فلا مجاز اللهم الا
ان يبنى هذا على ما مر من رجوع الاستعمال الى القدر المشترك لكنه انما يتم في بعض المقامات كما عرفت واما ما ادعاه
المص من انه لا استعمال الا في القدر المشترك والطلب المطلق لا بشرط فلا شك انها مكابرة على الوجدان فانا نجدنا
نطلق الصيغة ونريد بها طلب الفعل على وجه التحتيم والكلام في انها هل تدل على ذلك او تحتاج في الدلالة عليه الى قرينة

وهذا تمام آخر

مقام آخر وان استعمال اللفظ في المعنى مع وجود صارف عنه بالقرينة امر آخر هذه المجازات كلها مستعملة في المعاني المجازية
وانه لم تفهم منها الا بالقرينة وقول المص وانما يعرف كون متعلق الصيغة جائز الترك الخ يشعر بعدم الفرق في المقامين
ان اراد الوضع لاجل القرينة وان اراد به الدليل الخارجي كما قام من الادلة الخارجية على وجوب الاوامر الشرعية كما
هو الظاهر فان تم هنا في الاوامر الشرعية فما كان ليتم في العرفية والعرفية بل ولا في المندوبات الشرعية والكلام
فيما هو اعم قوله والقول باحتمال اقترانها الخ هذا تتميم لاصل الدليل فكان محله قبل السؤال والجواب ثم دعوى
كثرة استعمالها في الندب بلا قرينة في حيز المنع بل كل ما دل على الندبية فهو القرينة عندنا او ما يكشف عنها ولا بعد في
الخفاء مع تمادي الزمان وليس هناك موضع واحد لم تقم عليه القرينة والا لم نحكم بكونه للندب قوله ولاشتراك
التكاليف الخ هذا عطف على ما دل على بطلان الاحتمال من العلم السابقة فكانه قال واحتمال الاقتران مع الخفاء باطل
لان الخفاء في جميع تلك المواطن على كثرتها مما يستبعد بحسب العادات ولاشتراك التكليف بين الموجودين
والمعدومين فكيف يجوز على الحكيم ان يخاطب بما يتوقف فهمه على قرينة تخفى على اكثر المكلفين وهل ذلك الا تشبه
اليهم الا تكليف بما لا يطاق ونحن نقول الذي على المكلف اذا اراد باللفظ خلاف ظاهره ان يقيم على ذلك قرينة
وليس عليه ان لا يجعل الشاهد بحيث لا تخفى عليه ولا ان لا يتعصل الغايب في التعرف والسؤال حتى يطلع على ما كلف به
الشاهد واما المكلف فليس على الشاهد الا الالتفات فان عرض غفلة حتى خفيت عليه القرينة فلا تكليف على
الغافل واما الغائب فان استطاع العلم فذاك والا فلا تكليف لا بما يصل اليه الظن بعد بذل الجهد اصاب تكليف
الشاهد ام اخطاه والضابط في فهم الخطابات تنزيل الكلام على الحقيقة فانا سامعنا لو اقمعنا فذلك وان كان قد اريد باللفظ
خلاف حقيقته وقرنه بقرينة ثم خفيت فقد ابلى عذره على ان كل ما فرض احتياجه الى القرينة في الدلالة او في التعيين
فقد دل عليه دليل خارجي فلم يدخل على الاشتراك في التكليف خلل ولا يقدح تجويز المجاز والاشتراك وخفاء القرائن
كما لا يقدح ذلك في سائر الالفاظ قوله لا نسلم تحقق العقاب والذم الخ كان هذا المنع مكابرة على الوجدان فانا نعقل
ذلك وان كان في مصالح العبد الا ان تقوم قرينة على ارادة غير الوجوب كما يستفاد من وقوع الامر بعد الحظر الا ما حضر
كما اذا استاذن العبد مولاه في النوم فاباه عليه ثم لما قضى شغلا وطاب قال له نم او نحو ذلك كما اذا قال له كل او اشرب
فقال يا سيدي قد اكلت وشربت ولم يقنع السيد بجواب المنع بل تجاوز هذا المقام فقال ما حاصله انا لو سلمنا توجه
الذم عليه فلا نسلم ان المذمة لا تتوجه الا على العاصي فانا كثيرا ما نرى العقلاء يذمون تارك المستحب سيما اذا كان كثير
النفع كما يذمون فاعل المكروه كطول اللحية ولبس الجندي وضحك المشيع للجنازة فكيف يجعل استحقاق الذم دليلا على
الوجوب ونحن نقول متى كان الامر بحيث يقول المامور قد ابيحت لك الترك وكل مستحب فهو كذلك كان المامور بحيث
لو ترك لم يستحق لم يذم والا لم يكن الترك مباحا بل المذمة على من يوجه عليه الذم الا ترى ان المولى لو اخذ يسب عبده الترك

لذم الناس وقالوا ان الذى يجب لذلك وبالجملة لا يبعد ان لا افاد الزمه ثم فيلزم نادك الاولى كالملازم نادك
الجماعة والاشهاد على الدين والسوال عن الجار عند ابتياع الدار ونحو ذلك وما كانوا يلومون ويرون بعيد عن
الملامة والمذمة من ذم امثال هؤلاء فليس ذلك الا انه يرى لزوم هذه المتروكات لتوقف ما هو مهم به من
الامور الدنيوية واستظام الحال عليها فالذم انما على ترك ما يراه واجبا ومن هذا القبيل ذم الناس الفقيه على التلبس
بلباس الجندى وحامل الجنازة على الاستغراق فى الضحك فانهم يرون ان ذلك محظور عليهما فاما الشارع فانه
لا يبعد منهما ان لا لم يبح لهما فاعرفه **قوله** والقرائن فى مثل هذه المواضع تريد ان ما يرد من عدم توقف الناس
فى ذم العبد عند عدم الامتثال ليس لدلالة الامر على الايجاب بل لاقترانه فى الغالب بما يدل عليه ولا اقل من
علمه بالعادة العامة للموالى فانهم ما يابون عدم امتثال العبيد فان عرف عادة مولاه واباه لذلك او دل
فى الخلاف تفويتا لمنفعة فذلك اظهر قرينة واستخبر ان ملازمة القرائن فضلا عن غلبتها لا تمنع من ملاحظة
خاليا عنها ونحن نجد انا اذا خلينا والصيغة وقطعنا النظر عن قرائن الالزام والندب والارشاد وغير ذلك
من المنافى العارضة عقلنا من الاطلاق عدم رضا الامر بالخلاف ووجدنا الناس يذمون المخالف واعلموا ان الامر
واجب الطاعة شرعا وعرفا كالوالد والمولى والوالى وبالجملة فهنا امران وجوب طاعة الامر وصدور ما يدل على
الايجاب وانما يتوجه الذم على المخالف عند اجتماعهما ولذلك اتى واستال المولى والعبد اما اذا انفرد احدهما فلا
ذم وانما يقع الاشتباه فى عدم ذم المخالف اذا لم يعلم وجوب الطاعة فيظن ان ذلك لعدم صدور ما يدل على الايجاب
ودعوى كونها المولوية والابوة والسلطان من قرائن الايجاب فى حيز المنع بل هى من دلائل الامرية لظهور العلو فيها و
بعدها عن مقام السوال والالتماس والكلام انما هو فى الامر لا فى السوال والالتماس ونحوهما سلمنا ولكن الكلام فيما
صدر عن الشارع من الاوامر ومقامه من الناس لا تقصر عن مقام المولى من العبد الا ترى ان الله جل شانه اذا امر ونادى
ان افعلوا واجل النبى عن بدليل ثم خالفه الناس توجه الذم عليهم بمخالفة مولى الموالى وجبار الجبابرة وخالق الخلائق
كلهم وصدور الامر للندب منه كثيرا مع القرينة لا يدفع ضيرا اذ الكلام فيما صدر من الامر مطلقا ولا ريب فى ذم العقلاء
للمخالف فانه لم يبع منه الا الامر وهذا بين لا يكاد يشتبه فان قلت دعوى وضع الصيغة للايجاب بشرط صدورها من
له الامر خارج عن قانون الوضع فان طريقة الواضع عدم مراعاة حال اللافظ فى الوضع بل يعتبر حال اللفظ من حيث هو وجعله
بازاء المعنى باحد انحاء الوضع وما كان ليقول قد جعلت هذه الكلمة بازاء هذا المعنى بشرط ان يتكلم بها القائل مثلا وهل
هذا الا كان يقال فى نحو قوم جد لوف واد لا درى تقلواخى وقول عن قائل انى وضعتها انى هى موضوعة للاخبار
ان لم يكن المتكلم بها مخبرا متأسفا وان كان فقد وضعتها للتأسف والقصر قلت لا ريب ان الموضوع للايجاب انما هو
الصيغة من حيث هى فصوبا فهذا لا ان الذى يحسن منه الايجاب انما هو العالى ولذا انا الامر المساوى والسافل

يطلب

يجب عليه وقيل له من انت حتى تامرنى الا ان يقيم قرينة على السوال او الالتماس فلا يكرون ذلك دخل للعلو فى الوضع وانما ثبت
دلالة الامر على المنع من الترك عرفا وهو لمستحق للايجاب فيضم الينا اصالة عدم النقل ثبت الحقيقة اللغوية فاما ما
ابداه السيد الشريف من منع دلالة هذه الضميمة على ذلك لتجويز ان تكون الصيغة فى اللغة للطلب والندب مثلا ثم
ان الواضع استعملها فى الوجوب مجازا ثم اشتهرت عند اهل العرف حتى صارت حقيقة فكان اصالة عدم النقل باقية
بحالها من غير استلزام للوضع للوجوب فليس بشئ فان المراد باصالة عدم النقل اصالة عدم انتقاله عما كان عليه
الى معنى آخر وصيرورته حقيقة فيه بعد ان لم يكن سواء كان ذلك الانتقال تعينيا او تعيينيا فاذا بطل ما ذكره اولا بطل
ما بناه عليه اخيرا من ان النقل باصالة عدم التجوز انما يجرى فى تعلم الحقيقة انما يعلم اثبات فيها لا يخفى فيه فلا ودلت
لا ان احتمال المجاز منفى باحتمال انتفاء احتمال النقل المبنى على اصالة العدم **قوله** ولهذا لو امر مولاه لم قد ترك
المنع فى ذلك الا ان تقوم قرينة لا باحة كوقوع الامر بعد الحظر او الكلام فى التجرد **قوله** والادلة الباقية لم ليس ما
بقى من الادلة منحصرا فى الايات بل لنا على ذلك طرق منها الاستدلال احدها ما حكاه والادا اشرنا اليه من التبادر عند
التجرد عن القرائن حتى انا احدنا اذا وجد توقيعا لسلطان فى مسالة امر بها صاحبه وهو لا يعرف ما بينهما لم يعقل منه الا انه
ملزم بالفعل مانع من الترك كما انه لا يعقل منه الا انه امر لا سائل ولا ملتمس الا ان يقيم قرينة ان فى هذا المقنع الثانى الطريقة
المستقيمة فان المسلمين على قديم الدهر من الصدر الاول الى يومنا هذا ما زالوا يحتجون بالاوامر على الايجاب من دون
مراعاة القرائن وما وجدناهم على كثرة مخاطراتهم قد استشنا حدهم فى حكم الى انهم ردوا ابدا احد على صاحبه وقال العلامة لم يزد
الا الزام فلولا ان دلالة على الايجاب عند الامور المسلمة لديهم لانكروا ذلك بل طرائق اهل العرف والصناعات وكل من يرجع الى
متبوعه فى معظم الثالث الاجماع الذى حكاه السيد فى الذريعة وقد انه تم بعد ما احتج بطريقة الصحابة والتابعين وتابعى التابعين
وسيرتهم فى حمل الاوامر على الوجوب قال واما اصحابنا فلا يختلفون فى هذا الحكم وان اختلفوا فى موضوع هذه الالفاظ فى
وضع اللغة ولم يحملوا ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه يشير الى ما ذكره من صيغ الامر ودلالتها على الايجاب فى الفور وصيغ
النهى ودلالتها على الفساد وصيغ العموم واختصاصها به قال ولم يتوقفوا على الادلة وقد بينا فى مواضع من كتبنا ان اجماع الصحابة
حجة فان قلت قصارى ما عرف منهم انهم ما يتداولون اوامر الشرع على الوجوب لما دل على وجوب امتثال امر الشارع ولزوم طاعته
وهو الذى حكى عليه السيرة والاجماع كما هو صريح كلامه واين هذا من دلالة الصيغة على الوجوب وما كان ليعرف الاجماع
او استفاضة السيرة على فهم الوجوب من الصيغة قلت ما وجه حمل اوامر الشارع على الوجوب الا دون بها الوجوب وما كان
الوجوب حملا على غير ما يريد وما كان ليريد بكل امر يطلقه الوجوب وهو لا يدل عليه انه لا يكاد يريد بالمطلق المقيد من دون
ان ينصب على ذلك قرينة لو لم يكن موضوعا له من قبل المبلغ باستمرار طريقته على ذلك الحال حد الحقيقة بل لو لم يكن فى ذلك
الا اعلامه بترجيحها اطلق فانما يريد الوجوب المستفاد من ايجاب امتثال اوامره كفى دليلا على تقرير الاصطلاح ومن هنا

يظهر لك ان جميع ما دل على وجوب الطاعة وامتثال الاوامر ينهض للدلالة على ان مطلق الامر حقيقة فى الوجوب فان قلت
اقصى ما هنالك الوجوب شرعا وما استنهضه لم يتضح الا لذلك ولا حكى السيرة الا فى الاوامر الشرعية والاوضح فما يذهب
الى الاشتراك فى اللغة كما عرفته قلت اصالة عدم النقل عما كانت عليه من قبل تكفينا المؤنة ومن ادعى انها قبل الشرع
كانت على حالة ثم ناجاه شيئا آخر فعليه البينة وهل الشارع فى اوامره ونواهيه وسائر محاوراته الا كسائر
الناس فهل ترى ان الشارع غير جميع لغته وانا قلنا فى بعض الالفاظ انها تغيرت عرفه لما وجدناه يطلقها على معانى
جديدة ما كان يعرفها الناس فعلمنا انه وضعها بازاء المعانى فلما نجد الوضع الا بالتحقيق ثم ما كانوا يحملون اوامر الشارع
على الوجوب الا وهم يعقلون منها ذلك لا للتامل فى وجوب الطاعة وامتثال الاوامر انه لم يحك لنا ان امره للوجوب بل
لنا ان الامر واجب الطاعة كل ذلك لكن وجوب الامتثال لا يتم الا بامرين احدهما كون الامر واجب الطاعة والثانى
كون مصدره مما يدل على الوجوب استلزم كون امره للوجوب الرابع الكتاب وقد اشتهر التعلق بايات منها قوله عز
من قائل منكرا على ابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك مشيرا الى الامر بما سلف منه تعالى من قوله للملائكة اسجدوا لادم
اذ الظاهر انه انما انكر عليه وتوعده لمخالفته الامر ولولا ان الامر يدل على الوجوب والالزام لكان لابليس ان يقول لم تلزمنى
بذلك فلا ملام على فان قلت ما انا والمبين للانكار ولو اراد الاعتذار لكان له ذلك متعلقا قلت نحن لم نستدل
بترك ابليس التعلق بذلك بل بتقريع الله تعالى وتوبيخه له على مخالفته مطلق الامر ولولا انه ظاهر فى الالزام لم يحسن التقريع والا موجب
العذاب المسلط ولا صالة شيئا فى ان لا يعلم اهل الكتاب لا يقدرون على شئ مؤكد لمعنى الفعل الذى دخلت عليه وهى بينة
على ان الموبخ عليه ترك السجود او انه ضمن المنع معنى الاضطرار فان الممنوع من الشئ مضطر الى خلافه فكانه قال ما
الذى اضطرك الى ترك السجود فاما ما اورد من ان الذم انما كان على التكبر لا على مخالفة الامر وان الامر هنا يعنى
الالزام اى اذ الزمتك وليس المراد به قول افعل وان القرينة على الايجاب كانت ظاهرة وكفى بذلك المشهد العظيم دليلا على
الالزام فمدفوع بان الاول تكلف مردود والثانى مخالف للظاهر فانا اذا رأينا انسانا يشتم عبده ويضربه ويقول له ما منعك ان تفعل حيث
امرتك لم يشك فى ان العقاب انما هو على مخالفة الامر دون امر آخر واما الثانى فالظاهر من قولنا امرتك فلم تفعل
طلبت منك الفعل حتى عند ابى الحسين الذاهب الى اشتراكه بين القول والفعل وجه وعند الاكثرين الذاهبين الى اشتراكه بين
الفعل والقول فان هذه الصيغة امارة القول او الطلب على انك عرفت ان تعالى انما اشار الى ما سبق من القول نعم قد
يقال انت مامور بكذا ويعقل منه بحسب المقام انه الالزام اى يلزم بكذا واما الثالث فالظاهر من تعلق الانكار على
مخالفة الامر انه هو الدال على ما يوجب مخالفته الانكار والتقريع ومقام الحال ان لم تقتض العموم لم يقتض الزام الامتثال
على مثله وجعل خليفة فضلا عن امرهم بالسجود له ومن ثم انكروا اولا وابى ابليس لما امر والخطاب فى توجه الملائكة
على ابليس مع ان الامر انما توجه الى الملائكة كما قال تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا وهو من الجن كما نص عليه فى سورة الكهف

يحمل

يحمل على الملائكة واما ان ما يتناول ابليس تغليبا لما لا يعصى على الفرد وهو باب واسع فكان مخاطبا معهم فاطاعوا
وعصى به فيتجه الاستثناء وقيل ان الخطاب للملائكة والجن جميعا وان خص الله جل شانه الملائكة بالذكر تعظيما
لشانهم واشارة الى ان امرهم بالسجود لادم يستلزم امر الجن بطريق اولى وقوله تعالى فسجد الملائكة المامورين جميعا لا خصوص
المذكورين وربما قيل ان الجن الذين كان ابليس معهم نوع مخصوص من الملائكة لا ما يقابل الانس والملك سموا بذلك
لانهم جن من الجنان وقيل نوع من الملائكة يستترون عن الابصار ماخوذ من الجن وهو الستر وعن ابن عباس انه
روى ان من الملائكة حزبا يتوالدون ويقال لهم الجن ومنهم ابليس لعنه الله فلا اشكال فى الاستثناء ولا فى توجيه الامر له
اصلا ثم انى وجدت السيد الشريف يقول فى الجواب الاستفهام للتقريع ليعرف بالاستكبار فيتم عليه الحجة ثم قال وتارك
الامر الندبى اذا كان تاركا على طريق الاستكبار يستحق العقاب كتارك الواجب وكان غرضه انكار كونه للانكار
قلت السوال عن السبب الباعث على الفعل المنكر وان كان اصله التقريع لكنه صار يستعمل مجردا للانكار والرد
عليه وفى ذلك خصوصا فى الامور الفضيعة التى لا يقبل فيها عذر معتذر وهذا كما تقول ما الذى حملك
على قتل هذا العبد الصالح وانتهاك حرمته وانت تعلم ان لا عذر له فى ذلك وانما يقبح لشيء لسمعه وانما تريد
بذلك تقريعه والانكار عليه ومثله قولك ليت شعرى ما الذى حملهم على ذلك ولئن كان غرضه التقريع
قطعا للمعاذير فما كان ليكون الا عن انكار وقوله فتارك الامر الندبى كالنص على التقريع ثم على الانكار
وجوابه ما عرفت فى الجواب عن ولما لا يراد منه التلك ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وذلك
انه جعل عدم امتثال الامر فى مقام ذمهم وخرطه فى سلك مساويهم ثم توعدهم عليه بالويل فلو لم يكن الامر دالا
على الالزام لكان لهم العذر المبسوط ولم يحسن ذمهم وتوعدهم على تركه وما اورد من ان اذا من ادوات
العموم اى كلما قيل لهم اركعوا لا يركعون فالمذمة انما كانت المخالفة قد صارت لهم دينا كما يقال فلان مجبول على
الخلاف فاذا قيل له افعل لا يفعل والدوام المخالفة ومخالفة الواجب للقطع باشتمالها على بعض الواجبات لا على
جهة المخالفة من ان الذم انما كان على التكذيب وعدم اعتقاد حقية الامر بقرينة قوله بعد ويل يومئذ للمكذبين
فالجواب عن الاول ان اللفظ بعد تسليم كونه اذا انما تستعمل فى العموم ان العموم ههنا غير مراد وان المراد مجرد
ربط الجواب بالشرط على ما سعى به الرجوع الى السوق سيما وقد روى كما فى الجوامع انها نزلت فى ثقيف امرهم
النبى بالصلوة فابوا وقالوا لا نجبى فانها مسبة علينا وعن الثانى بانه خلاف اللفظ وبالجملة فالظاهر انه انما ذمهم
على عدم امتثالهم لهذا الامر دون ضميمة امر آخر ودعوى انه انما كان على استمرارهم على ترك هذا الامر
المقتضى لاستمرار الامر وصيرورته ذلك طريقتهم وعلى فعل التكذيب وعدم اعتقاد حقية الامر وعلى
المركب من مخالفة هذا الامر والتكذيب بعيد عن اللفظ ولا منافاة بين ذمهم على ترك الركوع وذمهم الابد على

فقوله ويل ومن لحظ سوق الآيات السابقة علم ان المراد بالمكذبين المكذبون بيوم الدين واثبات الويل
لهم عند حضور ذلك اليوم وان الغرض من هذه الآية اثبات مذمة اخرى لهم بسبب ترك الركوع
وان كان منشأه التكذيب نعم على ما حكي عن بعض التفاسير من انها اخبار عن حالهم يوم القيمة حين
يدعون الى السجود فلا يستطيعون يسقط الاستدلال من رأس لكن الظاهر المعروف المعضود بما جاء
في سبب النزول هو الاول ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا
ان تكون لهم الخيرة من امرهم اذ لو لم يكن امرهما للوجوب لكان للمأمورين الخيرة وما يقال من ان القضاء
بمعنى الالزام او ان الخيرة المنفية انما هي في تغيير امرهما دون الامتثال فلا يصغى اليه فان الظاهر ان القضاء
هنا بمعنى الحكم وان الخيرة في الامتثال وان المعنى ما صح لاحد اذا حكم الله ورسوله بحكم وامرا بامر ان يرجع
الفعل والترك الى اختيار نفسه ان شاء فعل وان شاء لم يفعل بل هو عبد مأمور ليس له الا المبادرة في
الامتثال ومنها قوله تعالى حكاية عن موسى عم افعصيت امري مشيرا الى ما صدر منه حين توجه الى ميقات
ربه من قوله يا هرون اخلفني في قومي واصلح فلما رجع غضبان اسفا القى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه وهو
يقول له ما منعك اذ رأيتهم ضلوا افعصيت امري فلم تخلفني ولم تقم مقامي فيهم بل اهملتهم حتى فسدوا فلولا ان ذلك الامر للوجوب
لم يوبخ تاركه بالعصيان ولقائل ان يقول ان قوله اخلفني استخلاف كما يقال انت خليفتي كما تقول انت وكيلي فليس بامر
وقد يجاب بانه ان لم يكن طلبا فقد تضمن ما لا يحصى من الاوامر واصلح على بقائه وللاشارة بالامر اليهما والا
يثبتها دونه من حيث تعلقه باصلح مع ان عطف اصلح عليه يدل على انه طلب لا انشاء وان امكن ان تذهب
بالعطف الى ما تضمنه من الاوامر اي استخلفني فاعل كلما يقتضيه الاستخلاف واصلح والحق ان في الاستشهاد
بهذه الآية لهذا المطلب نظرا لابهام ما يدل على الالزام ومنها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم هدد على مخالفة الامر ولا تهديد الا على مخالفة الواجب وذلك ان قوله فليحذر تهديد لا امر
وهذا كما تقول لمن تهدده على شأنك اليك فاحذر واصل فلذلك سمي لها كني الامر بالحذر والتخلص عند تحقق
العذاب كنوا بالامر بالحذر عن كون المخاطب مستحقا للعذاب وان المقام مقام مؤاخذة وانتقام ثم ان مثل هذا
الكلام اذا صدر عن حكيم صار معونة المقام تهديدا وان صدر عن غيره كان انذارا وربما وقع التهديد بصيغة
الامر بالفعل المحذور كما تقول لعبدك اعمل ما تريد ومن هنا عرفت ان ما اشكل على بعضهم من انه كيف
يمكن الحذر عن العذاب المترتب على المخالفة بعد تحققها وكيف ينفك المسبب عن السبب وما معنى الامر بالحذر
عن العذاب وهل هذا الا كالامر بامر لا يمكن التخلص من الجلد حتى اجاب تارة بان المراد بالحذر المأمور به التوبة عما
سلف والعزم على ترك ما بقي واخرى بان المراد بالخلاف ارادته مجازا والمعنى فليحذر الذين يريدون المخالفة ليس

من الاشكال في شيء ومن الآيات بعض تضمين الخلاف معنى الاعراض والتجاوز فاما ما اورد على الاستدلال بها من انها
انما تنهض لو كان الامر بالحذر للايجاب وكانت الصلاة عن مخالفة العموم مسوقة للتعليل حتى يكون التحذير
على المخالفة والامر المضاف العموم اذ ليس المدعى وجوب بعض الاوامر فانه اتفاقي والكل في حيز المنع اما الاول
فاوله المسألة واما الثاني فلجواز ان يكون مسوقا لتعريف المهددين كما تقول لتحذر الركب من هؤلاء واما
الثالث فلان المفرد المضاف ليس من الفاظ العموم ومن ان المضارع هنا للاستمرار فيختص التهديد بالمستمر فالجواب عن الاول انه تهديد لا امر كما عرفت ولو سلم انه امر فاذا كان الحكيم تعالى يحذرنا انا من حلول
النكال به ووقوع العذاب عليه الا عند تحقق الموجب وبالجملة فالحذر الشرعي لا يقع الا واجبا فكان الامر به
للايجاب قطعا وان انقسم العقلي الى ما عدا المباح ولو سلم عدم وجوبه فلا اقل من حسنه وهو انما يحسن
عند قيام المقتضي للعذاب ولا يقوم الا عند ترك واجب وفعل محرم وعن الثاني بان المتبادر انما هو التعليل
للتعليق على الوصف وعن الثالث بمنع توقف الاستدلال على عموم الامر فان النزاع انما هو في طبيعة الامر
وهو المراد هنا وكيف يحسن ارادة العموم هنا مع استلزامه كون المهدد انما هو المخالف للجميع فلا ينهض الاية
حجة للقطع بان في الاوامر الواجب وغيره هنا مع ان المفرد المضاف فيها بمعنى العموم كالمحكي في اكثر شرحها السوري
ملتوتا ومن ثم قالوا انا لمعنى لها كان وعن الرابع بانه دعوى عرية عن البينة مخالفة للظاهر وانما يستفاد
الاستمرار في بعض المواطن بمعونة المقام فان قلنا فيها الدلالة على وجوب امتثال امر الله تعالى اما
ان الصيغة هي الدالة على الوجوب كما ستعرف وذلك لانها على لغة بصيغتها اصالة عدم النقل كما هو المدعى
فلذلك كما الكلام في الثالثة ويعرف ما في الرابعة فلم يبق الا الاولان قلت قد عرفت في الاستدلال بالاجماع
والسيرة ان جميع ما يدل على وجوب امتثال الامر والمنع من المخالفة ينهض للدلالة على دلالة الامر على الوجوب
ولقد اطال الناس في الكلام على هذه الآية من غير طائل وفيما ذكرنا مقنع ودونها عديدها قوله تعالى واطيعوا
الله ورسوله من المواطن وكل ما جاء في طاعة الله ورسوله من الاوامر مع ما دل على وجوب الطاعة كقوله
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وذلك ان الطاعة موافقة الامر فلولا ان الامر للوجوب
لم يجب وقيل ان الطاعة ان كانت موافقة الامر مطلقا بحيث يتناول الندب وان كان اطلاق اسم الندب عليه
واستعمال الصيغة فيه مجازا فلا معنى لايجابها على الاطلاق وان كانت موافقة الواجب او مطلق الامر الحقيقي
ثم يلبه على الواجب لم ينهض الا في افادة الوجوب على الاول وتوقفه على كون الامر للوجوب على الثاني ثم الحق
ان الطاعة انما هي الانقياد كما صرح اهل اللغة وهو اعم من ان يتعلق الامر بالطلب الندبي وان ما جاء
فيها من الامر بالوجوب لما جاء في ذلك من الآيات مع ظهوره من التنوين وهو مخصوص بما دل على ان الطاعة في الندب

غير لازمة فكانه قال اطيعوه الا اذا اذن لكم او ينزل على لزوم احكام الشريعة وكيف كان فلا ينهض الاعلى حجة
تشير اليه في المقام الثاني عند استدلال الممتنع بهذه الآية وربما عد ابهم قوله تعالى ومن يعص الله الآية من حيث
ان العصيان مخالفة الامر كما يشير عنه قوله تعالى حكاية عن موسى افعصيت امري وعن صاحب الخضر ولا اعصي
لك امرا وفي النار عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وما مر من
عدم النهوض لدلالة الصيغة وانما قصاراها الدلالة على المنع من مخالفة الامر وتفصيل الكلام فيه قد عرفت جوابه في
نظيرها ولا يرد هنا ما يرد في وامر الطاعة لان مخالفة المندوب ليست معصية لكن فيه انه لا بد فيها
من التاويل اما في العصيان بتخصيصه باشدها ولاهواه ولا شاهد له او في الخلود بتنزيله على ارادة طول البقاء
وذلك لان الخلود انما هو على معصية الكفر لا على مخالفة مطلق الامر وقد مر في مسائل الدوران ان التخصيص
مقدم على المجاز ويؤيده قوله تعالى يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الارض الآية
الخامس من الطرق السنة وقد ذكر فيها روايات منها قوله صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك عند كل صلوة وذلك لانه عم قد ندبهم الى ذلك فلولا ان الامر للايجاب لم تصح هذه المقالة فقال
لم لا يكون ما دل على استحباب السواك هو القرينة على ان المراد بالامر الايجاب سلمنا ها ولكن قصاراها
الدلالة على ان الامر للايجاب والكلام في الصيغة الهم الا ان يدعى الملازمة وكون الامر هنا بمعنى الالزام
ليس ببعيد لكنه مجاز فلا يصار اليه ما كان في الحقيقة مذهب ومنها حديث بريرة وذلك انه عم لما قال
لها راجعيه فقالت له يا رسول الله فقال عم انما انا شافع نفى الامر واثبت الشفاعة مع انها نوع من الطلب
فلو كان لمطلق الطلب والندب لكان المعنى لست بطالب لكني طالب ثم لما كان المقام ظاهرا في انها عرفت
تكتف بذلك واحتفت بالخاطر وسلك دفعا لاحتمال الوجوب واخذا بالمتيقن اي انت آمر او شافع هذا
مثال امر فلا مندوحة عن الامتثال لوجوب الطاعة فلم يدفع ما قيل من انها ما سألت وهي من اهل اللسان
الا وهو مشترك وتحيرت فصار به ما في قوله ليس هذا مني امرا بعد قوله راجعيه الدال على ان الصيغة لا تكون
امرا حتى يراد بها الايجاب انما انها تدل بنفسها على الايجاب كما هو المدعى فلا ومنها ما جاء من انه دعا ابا سعيد
الخدري وهو في الصلوة فلم يجبه فقال عم ما منعك ان تستجيب وقد سمعت قول الله تعالى يا ايها الذين امنوا
استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم ولولا دلالة الصيغة على الوجوب ما توجه الرد على ابي سعيد بمجرد سماعه الآية
مع مما دخل لقطع العادة ومنها ما جاء في الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم انهما قالا قلنا لابي جعفر عم
ما تقول في الصلوة في السفر كيف هي وكم هي فقال ان الله عز وجل يقول واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح
ان تقصروا من الصلوة فصار التقصير واجبا كوجوب التمام في الحضر قالا قلنا انما قال الله عز وجل ليس

ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب فقال عم اوليس قد قال الله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت
او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما الحديث وموضع الشاهد منه انهما من اهل اللسان ومن العلماء العارفين بكلام العرب
ومحاوراتهم اهل العرف وقد حكيا ان قوله افعلوا مقتض للوجوب بشهد من ابي جعفر عم ومنها ما روى زرارة في
الصحيح عن ابي عبد الله عم انه قال العمرة مفروضة مثل الحج لان الله تعالى يقول واتموا الحج والعمرة لله ومنها قول الصادق عم
في مقام التخييم لهشام حين حكاه ما وقع بينه وبين عمرو بن عبيد فاستحيا ان تفضحه تشهد منه اذا امرتكم بشيء
فافعلوا وما يقال من ان اقصاه وجوب امتثال امرهم لا دلالة الصيغة على الوجوب قد عرفت جوابه فاما ما عساه
يقال من انه لو كان للوجوب لما احتاج الى التنبيه وهو من اهل اللسان فجوابه ان هذا ما حاول الا تعليمه وتقريره للحيا
من حيث انه امر يرجع اليه ويليق بالشريعة فيما هو من ذلك وقال عليكم الامتثال بل لعله جعل بمعونة المقام
انه لم يرد به الا الايجاب من حيث انه نقل حكايته ومنها ما حكاه في حصته عنه عم انه قال في رسالة ارسلها الى اصحابه
اعلموا ان الله تعالى امر ونهى ليطاع فيما امر به وينتهى عما نهى عنه فمن اتبع امره فقد اطاعه ومن لم ينته عما نهى عنه فقد
عصاه وذلك انه جعل المطلق الازم بالطاعة مجرد الامر والنهي فلولا انهما يدلان على الختم لم يتم التعليل وفيها
ايضا اعلموا ان ما امر الله ان تجتنبوه فقد حرمه وبالجملة فكل ما دل على وجوب الامتثال الاوامر انما هي الوجوب
وذلك في الكتاب والسنة غير عزيز وسيأتي في المقام الثاني ان شاء الله تعالى الاشارة الى دليل آخر وهو ان امتثال
الامر طاعة وتركه ما عدا الطاعة في المندوب معصية وكل معصية محظورة لدى الآمر وما يتخيل من ان اقصاه
كون الامر موجبا والمدعى دلالة الصيغة قد عرفت جوابه وكيف تستقيم طرائق اهل اللغات على ان يدل لفظ عند
ارادة الايجاب ثم لا يدل عليه ولا يصير حقيقة فيه هل عرف وضع اللغات الا بذلك وطريق آخر اشرنا اليه هنالك
ايضا وهو ان اهل اللغة صرحوا بان العصيان خلاف الطاعة مع ان مخالف المندوب ليس بعاص قطعا وقلنا هناك
انهم انما اطلقوا القول في ذلك من حيث ان اهل اللغة والعرف لا يعرفون في اوامرهم الا الايجاب وانما يعرف الندب
بالصيغة في الشريعة فليلحظ هنالك هذا وللقوم ادلة اخر ذكرها السيد في الذريعة والعلامة في شرح كتابه في تهذيبه
منها ان الحمل على الوجوب حوط للقطع بالامتثال وحيث قام الشك فوقع الضرر المحتمل حتما لا مساويا للعدم راجح
عقلا وشرعا القول به مع ما يتبع الشك لما لا يريبك وقد اندفع ذلك انما هو في الحكم الشرعي والعملي ولذلك قد
استقصينا فيه القول والكلام هنا انما هو في دلالة الصيغة ووضعها واي دخل للاحتياط في هذا الباب ان كان ولا
فالاحتياط هنا في التوقف وعدم الحكم بشيء من الوجوب والندب وبالجملة الحكم بالمقطوع به كالطلب والوقوف عما
عدا الشك فيه ومنها ان الوجوب معنى تشتد الحاجة اليه فيجب وضع لفظ بازائه وليس الا الصيغة وهذا خطاء
لثبوت مثل وجب عليك كذا والزمتك بكذا مع انه معارض بالندب والقدر المشترك بينهما اوبين الثلثة

فان لاصحاب تلك المقالات ان يقولوا مثل ذلك على ان الاشتراك يغني بذلك فان التخصيص غير ماخوذ في وجوب
الوضع لما تستدعا الحاجة اليه بل يكفي الوضع في الجملة والتعيين بالقرينة وبذلك علل وضع المشتركات ومنها ان الامر
لو لم يكن للوجوب لم يكن الواجب مامورا به مع اتفاق الكل انه مامور به وانما وقع النزاع في المندوب هل
هو مامور به ام لا وانت تعلم ان هذا انما يلزم لو خصصنا الصيغة بالندب اما اذا قلنا بالاشتراك لفظيا
او معنويا فلا بل قد يقال ان ذلك لا يلزم على الاول ايضا فان من خصها بالندب لا يمنع من استعمالها في الوجوب
بالقرينة فيكون مامورا به ايضا ولو بالقرينة والاتفاق لم يقع على اكثر من ذلك وان اراد انه يلزم ان يكون
غير مامور به بنفس الصيغة لم نسلم ذلك ومنعنا انعقاد الاجماع عليه كيف ومن قال بالندب والاشتراك
المعنوي بين الاثنين والثلاثة والتوقف يخالف في ذلك ومنها ان الامر بالشي نهي عن كل ما يضاده والنهي
للتحريم واذا حرم جميع الاضداد تعين فعل هذا الضد لانه نقيضها وفيه ان التخلص من ارتفاع النقيضين
يحصل بندب هذا بل باباحته فان ارادوا ما بيناه ولا الضد العام اعني الترك وخصوه بالذكر ومعلوم ان
المنع من الترك قاض بايجاب الفعل قلنا النهي عن الضد تابع للامر لانه انما نشا عنه فان كان الامر للايجاب
كان ذلك النهي للتحريم وان كان للندب كان للتنزيه ومنها قياسه على النهي وهو بعد تسليم الحكم في المقيس عليه
قياس في اللغة الى غيره التي هي الوجه الفاسد فلا نطيل بتعدادها **قوله** ويحتج من قال انها للندب الخ
حاصل الاستدلال بالرواية انه رد كل فعل المامور به الى اختيارنا ومشيتنا ولم يلزمنا به وذلك معنى الندب وحاصل
الجواب بعد تسليم الرواية انه لم يكله الى مشيتنا وانما وكله الى استطاعتنا وقدرتنا وفرق ما بينهما وتمام القول
في ذلك ان المامور به اما ان يكون طبيعة الفعل ككل واشرب واكتب وفعل معين بخصوصه ككل هذا واشرب
ذلك فان كان الاول اقتضت هذه الرواية وجوب الاتيان من تلك الطبيعة والتكرار بحسب الاستطاعة واين هذا
من الندب على ان الاستطاعة لو كانت بمعنى المشية كان عموما يدل على عدم الوجوب فانما يدل على نفي وجوب التكرار
اذ يكون المعنى فاتوا من افرادها ما شئتم اي عددا ما شئتم والتخيير بين الافراد وان كان هو الثاني اقتضت
من ذلك الفعل المعين ما تيسر من اجزائه بحسب الاستطاعة لانه لا يسقط الميسور بالمعسور ولا معنى للمشية هنا
نعم لو قال ائتوا بما شئتم لدل ذلك وما قيل من ان هذه الرواية انما تاكد ايجاب الامر لان المعنى اذا امرتكم بامر فاتوا به
بجهدكم فانما يتم لو قال فاتوا به ثم نقول تقييد الخبر بما فرع به من رد التكاليف الى مشية المكلف لا تشبه احوال
الشرع وما استمرت عليه طريقة المتشرعة من التقيد باوامره ونواهيه ولئن تنزلنا وقلنا ان ذلك منه تلطف
بامته بان يهم سيرة الملوك في رعاياهم والموالي في عبيدهم والسادة في من تحت ايديهم فقصارى امره ان يدل على
ان ما امر به كذلك واين هذا من دلالة الصيغة سلمنا ولكن اقصاه ان يدل على انا لا نامر به كذلك ولا يدل على ان

الامر بحيث

الامر بحيث هو كذلك فان قلت فاين العصمة قلنا انما تعقل حيث يجهل الحال السابق وقد علمنا ان طرايق
الناس فيما استمرت على خلاف ذلك ثم اني عثرت على هذه الرواية بتمامها تروى عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله
خطب فقال ايها الناس ان الله تعالى قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول الله فسكت
حتى اعادها ثلثا فقال له لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم ذروني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم
بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشي فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شي فدعوه
هذا لفظ الرواية وهي كما ترى ظاهرة في ارادة القسم الاول من القسمين الذين ذكرناهما فانه صلى الله عليه وآله انما
امرهم يومئذ بمطلق الحج فسالوه عن الاستمرار والحوا عليه انكر ذلك وقال ما قال ومعلوم انه لا يريد اذا
امرتكم بعام والزمتكم بجميع افراده كاقيموا الصلوة في كل يوم وصوموا رمضان في كل عام او بجزئي كصوموا
هذا اليوم او رمضان فانه شهر مخصوص من بين الاشهر فاتوا من ذلك العام والجزئي ما استطعتم مع
ان المراد من الاستطاعة ما ينساق عرفا من نحو احسن الى الناس ما استطعت كلا انما المراد اذا امرتكم بامر من الامور
من حيث هو مع قطع النظر عن افراده الخصوصية وفرد معين فان ذلك هو المنساق من قوله فاتوا من طبيعة
ذلك الشي ما قدرتم عليه فان الامر لا يتاتى حسن ما امكنكم الا ترى ما ومنه بعد اداء الواجب [?] ثم لا يخفى ان المقام
والسوق ظاهر في ان قوله فاتوا لمطلق الطلب وحاصل الاستدلال الثالث ان اهل اللغة لم يفرقوا بين الامر والسؤال
الا بالرتبة ولا فرق ربما ان السؤال ليس للايجاب بل الندب فلو لم يكن الامر للندب ايضا لكان بينهما فرق من جهة
اخرى وحاصل الجواب منع دعوى التساوي بين الامر والسؤال فيما عدا الرتبة ولم يحيلوا فيما اسند الى اهل اللغة
على امام معروف في اصل معتمد لان وقع ذلك لبعضهم لم يكن في اثبات مثله ما كثر وعدنا انه خصوصا وهو حكاية
نفي ثم منع كون السؤال للندب وكيف يقول من سائل عاقل ان يقول للمسئول هذا الفعل مستحب عندي [?]
لدي ولئن لوحظ رجحانه لديه في نفسه لا مر فهو ما يابى تركه انه ملك للايجاب كلا انما يعقل الايجاب و
الندب ممن يوخذ عنه لا من المتفرع اما السؤال لمطلق الطلب كلا لتماس ثم اني رايت الفاضل جمال الدين يقول في
الجواب من قال بان الامر في كلام السائل ايضا يفيد المنع ثانيا لا يثبت به الوجوب الشرعي لعدم وجوب طاعته شرعا
هذا كلامه والتحقيق ما قلناه واما من قال بالاشتراك كالسيد ره فقد بناه على طريقته من ان الاصل في الاستعمال
الحقيقة اتحد المعنى او تعدد قال السيد ولا شبهة في استعمال الصيغة في الوجوب والندب في اللغة والتعارف
والقرآن والسنة وقد مر ما في هذا الاصل وعلى تقدير صحته فانما يعم التعلق به اذا لم يدل دليل على المجاز وقد
دللنا بما دلنا على الوجوب وعدم تبادر غيره على كونه حقيقة دون غيره واما ما استدل به من حسن السؤال فقد سبق
من المعنى الحقيقي عند ارادة التحقيق ليدفع احتمال المجاز كما نقول اذا قيل لك قدم زيد هو او بنائه وثقله

واما ما ادعاه السيد ره ثانيا من صيرورة الامر في الشرع حقيقة في الوجوب فاحتج عليه بما مرينا اشارة اليه من حمل الصحابة
كل امر ورد في القرآن والسنة على الوجوب قال وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على
صاحبه امرا من الله سبحانه او من رسوله لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي الندب او الوقف بين الوجوب و
الندب بل اكتفوا في الوجوب واللزوم بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من
شان التابعين وتابعي التابعين لما اختلفوا وتناظروا لم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا يبطل قيام
الحجة عليهم بذلك حتى جرت عادتهم وخرجوا عن مقتضيه بمجرد وضع اللغة في هذا الباب ثم حكى اجماع اصحابنا على
ذلك كما نقلنا عنه وهذا الذي احتج به لصحة الدعوى غير ناف فيما اخترناه بل مويد له لاصالة عدم النقل
من ثم تعلقنا به وتماطر بين ما ادعاه في الحجة الاولى من استعمال الصيغة في كل منهما في القرآن والسنة وما ذكره
في الحجة الثانية من حمل الصحابة كل امر ورد في القرآن والسنة على الوجوب نوع تناف وكان الملائم بحملهم كل امر مطلق
غير مقيد بما ينافي الوجوب لكن يجيء على هذا انه لا يحسن الاستدلال بالاستعمال فيهما مع القرينة على دعوى
الاشتراك واما من قال بالندب فيطابها فقد بناه على ذلك الاصل لما اراد استعمل فيه كثيرا كما علم انما ثبتهم
اصنع بما بدا لك واما من توقف كالقاضي فتوقفه اما كان في الوضع او في الحمل المتردد في مراد المتكلم لكون الاشتراك
فان اهل الاشتراك يتوقفون ذلك توقفا اثم كما وقع في كلام السيد والمحكي عنه الاحتجاج بانه لو ثبت وضعها لمعنى لكان
بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له والنقل وهو اما احاد ولا يفيد العلم او متواتر والعادة
تقتضي بامتناع عدم الاطلاع على المتواتر سيما مع الاجتهاد في الطلب فكان الواجب لا يختلف فيه اثنان وانت خبير
ان طرق استعلام الوضع غير منحصرة في النقل عن ائمة اللغة بل هناك طرق يرد بك عليها ويوقفك الى النقل هو
اوثق منه وافصح بل عليه مدار من يرجع اليه في النقل وذلك كما استدللنا باستمرار طريقة الناس على الاحتجاج
والمناظرات على الوجوب بمجرد الامر من غير نكير وان استمرارهم على السكوت مع العلم بعدم اختصاص الامر به مما
لا يجوز في العادات ودعوى العلم بعدم الاختصاص غير اللائق بالنسبة الى العلماء والعارفين سيما من كان من اهل اللسان
كالصحابة والتابعين وكما استدللنا بترتيب الذم في الآيات الكثيرة والروايات الجمة على مخالفة الامر وعلى دلالة
الصيغة للايجاب بالدلالة عليه لما حسن الترتيب على مجرد المخالفة فكانما بالوضع وكان ذلك لدينا اوثق من حكاية
حاك ما ونقل ناقل قوله المقام الثاني ان امتثال الاوامر الشارع واجب هذه مقالة ثالثة مغايرة لمقالة السيد ره
فان السيد يذهب الى صيرورة الصيغة في لسان الشارع حقيقة في الوجوب والمصنف لم يلتزم اكثر من كون اوامره واجبة
بالادلة الخارجية وللسيد التاج مقام آخر رابع فانه منع من دلالة تلك الادلة على وجوب مطلق الامر ويقول انما
دلت على وجوب الطاعة فيما علم ايجابه له **قوله** وترك الطاعة عصيان لان ما اراد مطلق الطاعة ورد عليه ان

امتثال

امتثال الندب طاعة قطعا وان لم يكن امرا فان الطاعة الانقياد والامتثال سواء كان لامر او طلب غيره مع ان
تركه ليس معصية لو لم يكن ندبا وان تحكى عن السيد الحكم بانه معصية من حيث ان الندب عنده امر وان اراد
الطاعة الواجبة لم يتم الانتاج لعدم كلية الكبرى اذ يصير حاصل القياس امتثال اوامر الشرع طاعة وترك بعض
الطاعات معصية ثم يتوجه عليه في المقدمة الثالثة منع كليتها ايضا فان الخلود انما هو على معصية الكفر وتاويله
بطول البقاء احتمال فلا ينهض للاستدلال مع انك عرفت ان تخصيص العصيان ايضا ولو قيل هكذا تارك امتثال
مطلق الامر عاص والعاصي محكوم له بالامر وكلتاهما من بديهيات العرف والشرع لان النزاع انما وقع
فيما علم ندبه لا فيما اطلق ولم يقترن بما يدل على الندب لنهض لوجوب غيرها ولعل اهل اللغة انما ارادوا هذا
لان المتبادر من الطاعة امتثال الامر من حيث هو وكانهم قالوا العصيان مخالفة الامر اي مطلق الامر فان قلت
لعل اهل اللغة يعدون تارك المندوب عاصيا ايضا كما يقول السيد ره ويقسمون العاصي الى ما يستحق الذم
والعقاب والى ما لا يستحق قلت تلك من البديهيات التي لا يكاد يخفى على احد استحقاق العاصي الذم والعقاب
مع ان صدق العاصي على تارك المباح لا يكاد يخفى بطلانه على ذي عرف وللسيد المرتضى اشار الى هذا
واجاب عن الاستدلال بهذا القياس في المقامين بما حاصله ان كل عصيان وان كان خلاف الطاعة لكن ليس
كل خلاف للطاعة عصيانا بل خلاف الطاعة الواجبة بدليل ان خلاف الطاعة المندوبة ليس عصيانا ونحن فنقول
ان خلاف الطاعة في مطلق الامر انما يكون عصيانا لو كان مطلق الامر للوجوب وهو اول الكلام ونحن نقول
هنا مقدمتان احدهما ان امتثال الامر طاعة وهذه اتفاقية لا كلام فيها الثانية ان خلاف الطاعة عصيان
وهذه على اطلاقها ثابتة بنقل اهل اللغة كما حكى المص ولا كلام فيها ايضا الا في مخالفة المندوب فمن الناس من
قال عصيان ايضا كالسيد ره والتحقيق انه ليس بعصيان وان كان موافقته طاعة فكيف يكون تارك المندوب
عاصيا والامر هو الذي ابيح له الترك فكان هذا استثناء عن اهل ولكن بالبينة وكانهم انما اطلقوا من حيث
ان اهل اللغة والعرف لا يعرفون في اوامرهم الندب وانما يعرفون الايجاب والتخيير فاذا ارادوا الاول امروا وان
ارادوا الثاني جاءوا بما يدل عليه من لفظ التخيير ونحوه وان كان الفعل احب اليهم قالوا بعد ذلك لكن الفعل
احب الينا وقولنا افعل وان شئت لا تفعل فانه تخيير ايضا انما يعرف الندب بصيغة الامر في الشريعة
اذا عرفت هذا تبين ان منع الشارع على اطلاقه بحيث يتناول مخالفة مطلق الامر خلاف ما اتفقت عليه الكلمة لكون
مخالفة مطلق الامر عصيانا من بديهيات اللغة والعرف كما لا يخفى على من خالط الناس **قوله** الثاني قوله تعالى
اطيعوا الله الآية ان كانت الطاعة المامور بها في هذه الآية ونحوها والمترتب على تركها الذم والوعيد في الآيات
الاخر مطلق الطاعة توجه ان من الطاعات ما ليس بمامور به شرعا ولا مذموم على تركه فكيف يوجبها على الاطلاق

وان كانت هي الطاعة الواجبة وادرت مدارها ثبت وجوبه ولم ينهض دليلا على وجوب اوامره تعالى ثم
نقول ان مراعات السوق في اوامر الطاعة قاضية بوجوبها مع قطع النظر عما جاء في تركها من التهديد
لكن ما وقع منها في معاودة الكفار كقوله تعالى في آل عمران فمن قال من اهل الكتاب قل اطيعوا الله فلا
الله والرسول فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين ظاهرة ارادة الايمان والتدين وهو الذي وقع التهديد
على العصيان فيه بالخلود كقوله عز من قائل ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وقال تعالى في النساء
بعد ذكر المواريث تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار خالدين
فيها وذلك الفوز العظيم ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين
وما جاء في خطاب المؤمنين كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم ترحمون
واتقوا النار التي اعدت للكافرين واطيعوا الله والرسول لعلكم تفلحون وسارعوا الآية وقوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقوله تعالى في المائدة يا ايها الذين آمنوا انما
الخمر والميسر الآيتين واطيعوا الله واطيعوا الرسول واحذروا فان توليتم فاعلموا انما على رسولنا البلاغ المبين
فانما ان يدل على التزام احكام الشريعة ولا ريب في وجوبه حتى في المباح او يقال ان المتناول من الطاعة
امتثال الاوامر وان كانت في نفسها اعم او يقال ان المعنى اطيعوه في كل ما دعاكم اليه لا بما اذن لكم في تركه كالجميع
المندوب والكل يرجع الى تخصيص الطاعة ببعض افرادها ومع ذلك فلا ينهض لوجوب الاوامر والتاويل الثاني مبني
على وجوبها فلا ينهض لها ولو قيل ان الطاعة انما تقال حقيقة على امتثال ما يكون تركه معصية لتقابلهما لانه
قد يستظهر من الانقياد لا مندوحة لانه مطاوع فادة اي اخذ بذلك الامر والطالب غير اخذ من حيث انه
بالمختار للترك وقد القوجبه على قاربه كان الامر انما يقال حقيقة على طلب ما يكون تركه منهيا عنه والندب كالامر
ليس امرا حقيقة كذلك ليس امتثاله في الحقيقة طاعة وانما يطلق عليه اسم الطاعة مجازا كما يطلق على طلبه اسم الامر
كذلك وهذا كما يقال لمن حد يقول المرشد انه طاعة وتقول اسوة عليه فقضاء لم يكن بذلك العبد والحاصل ان
اسم الطاعة في الشريعة على النوافل اصطلاح شرعي كالمطوع على طلبها ومع ذلك ينهض لوجوب الاوامر من غير شك الا انه
لا يتجه الاستدلال على هذا فان قلت اني يتجه وحاصل المعنى على هذا اذا دعاكم الى الامر والزمكم به فانقادوا له واطيعوا
ومع فنقول ان مطلق الامر انما يكون كذلك ملزما لو كان للايجاب والشان في اثبات ذلك قلت لا كلام في ان موافقة
مطلق الامر طاعة مندوبا وجوبا وجب امتثال مطلق الامر لكن يجري مما مرت الاشارة اليه في الاستدلال بالاجماع
بالاجماع من ان كون الامر حقيقة في الوجوب يستلزم انه انما يريد به الوجوب وما كان ليريد بالمطلق الوجوب
ويترك قرينته عليه الا وهو حقيقة فيه والعلية وهذا امر ثانوي على سادعى له فان قصى دعواه كما عرفت

كون اوامره واجبة لا دلالة للصيغة في لسانه على الوجوب ثم تضمنه اصالة عدم النقل تثبت الدلالة اللغوية
وقد نقلناها **قوله** الثالث الخ قد عرفت نهوض هذه الآية الكريمة لدلالة الامر على الوجوب في اللغة
فضلا عن الشرع **قوله** الرابع ما ذكره السيد الخ قد عرفت ان ما ذكره السيد انما ينهض لوجوب الاوامر بعض
لدلالتها على الوجوب شرعا وما شاء السيد لا لذلك بل ولغة كما بينا هناك وايضا فان الناس انما بنوا في الذي هم
ما يعرفون فالظاهر انهم انما كانوا يحملون نقلنا الاوامر على الوجوب لانها عندهم للايجاب لا يعرفون لها معنى غير ذلك
لا انها عندهم لمطلق الطلب ثم يحملونها على الوجوب بدليل من خارج وكان لها استشعر ذلك فاستعد للجواب
بامرين احدهما ان ما مر في المقام الاول دل على انها غير دالة على الوجوب عندهم فكيف يتجه لنا بعد ذلك ان ندعي
انهم انما حملوها على الوجوب لانها حقيقة فيه عندهم الثاني انها لا نعقل منها الآن الا مطلق الطلب ولا نراها
تدل على الوجوب ولو كانت من قبل تدل عليه للزم النقل والاصل عدمه فمن ثم قلنا ان الباعث لهم على الحمل هو
الدليل الخارجي قد عرفت ما في المقام الاول وان الحوصلة ومع فنقلب الاصل عليه **قوله** واعلم ان صاحب
المعالم الخ قد عرفت من قبل في مسائل الدوران معنى المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة وان اللفظ قد يغلب استعماله
في المعنى المجازي ويشتهر فيه ويقل بازائه استعماله في الحقيقي الى الهجر بحيث لا يصار اليه الا بالقرينة والا انقلب
المجاز حقيقة والحقيقة مجازا بل ما بين الحدين حتى اذا اطلق لم يعلم هل اريد به المعنى الحقيقي او المجازي وان
من الناس من ينكر ذلك وان الجوع فقد وان منهم من يقدم الحقيقة ومنهم من يقدم المجاز ومنهم من يتوقف
وهذا الذي ادعاه صاحب المعالم يقول ان استعمال الصيغة في الندب قد شاع وكثر لكنه لم يبلغ به الشيوع الى
ان صار هو المتبادر منها لا انها حقيقة في الندب ولما كان صاحب المعالم كالعلامة ممن يتوقف هناك استشكل
الحكم هنا ونحن وان اخترنا هناك الحمل على المجاز لكنا نمنع ان يكون هذا من ذاك ليت شعري متى تغير العرف حتى
صار بحيث لا يصار الى احد المعنيين الا بالقرينة الخارجية ازمان الصادقين عليهم السلام كثرة المسائل والتاول حتى دونت
الكتب وسودت الصحف وامتلات الحقاب وقد سمعت مقالة الخبرين زرارة ومحمد بن مسلم وهما من اعرف الناس
بل ومقالة الامام الصادق ابي عبد الله عليه السلام ولو كان الامر يومئذ كما قال لسبق الحبس التعلق به في الايجاب وليس الى
ان تقول انما ارادوا الايجاب في زمن نزول قبل ان يتغير العرف لانا نقول انهم انما كان لما لا نفهم ونعلمهم بانه لا شك في
وبقيهم كلا لا يختفي لو كان كما زعم لم يتم الا باثبات انه كان قبل كذلك وكفاك شاهدا قول ابي عبد الله اذا امرتكم بامر
فافعلوا ثم انك قد سمعت حكاية السيد المرتضى وعرفت استمرار طريق الناس خلفا عن سلف في مناظراتهم ومحاجاتهم
الى يومنا هذا على التمسك بظواهر الاوامر من غير حاجة الى اثبات انها كانت قبل كذلك ثم الذي حداه على هذه
الدعوى ان كثرة ورود عنهم عليهم السلام مستعملا في المندوب فاكل كثرة تبلغ بالمجاز الى الرجحان حتى يساوي احتماله

وكثرة لا يبلغ اشتهاره في المجازي الى ان يكون هو المتبادر عند الاطلاق ولا قلة استعماله في الحقيقي

احتمال الحقيقة ويتوقف في الحمل على احدهما انما ذلك ان اشتهر حتى يكاد يتساوي من الاطلاق ويقل استعمال
الحقيقة حتى يكاد يهجر كم من مجاز كثر حتى ربما تجاوز الحقيقة ولم يبلغ به ذلك الى الرجحان والتوقف الست
تعلم ان اسدا في الرجل الشجاع قد كثر وشاع ومع ذلك لا يتوقف في امره ولا يترك عند الاطلاق الا على
حقيقته ولا يصار الى غيرها الا بقرينة وما نحن فيه اقصاه ان يكون من هذا القبيل فان استعماله في الندب
والاباحة بل في التهديد وان كثر وشاع ومن ثم قيل بالوضع لكل منها لكن المتناول عندنا الاطلاق انما هو
الايجاب والالزام ثم نقول اين يقع استعمالهم للصيغة في المندوب من استعمالهم لها في الواجبات
وهذه خطبهم ومواعظهم مشحونة ومجالسهم معمورة بالامر بالواجبات والنهي عن المحرمات وانما يصل
عنهم طلب المندوب احيانا اما مقرونا بقرينة تدل على ارادة الاستحباب ويحمل على الندب لمكان المعارضة
بحمل احدها قرينة على الآخر ويترجح اعمال الدليلين على طرح احدهما على طريقة كل شائع وجوب عادة
كل بالغ فانهم اكثر ما يامرون وينهون على وجه الالزام وقلما يطلبون الشيء ثم يقولون وان شئت لا تفعل
ولا يغرنك كثرة المندوبات في نفسها شرعا حتى احصت الصلوة ثلثة آلاف فانها اضعاف ما بلغوا في الواجبات
الى الف لان المدار انما هو على كثرة استعمال الاوامر وهم يستعملونها في كل واجب واجب مرارا متزايدة لا
تكاد تحصى بحسب كثرة السؤال ولا يستعملونها في المندوب الا المرة بعد المرة بل وربما قيل ان اوامر واجب واحد
كالامر بالتقوى واقام الصلوة وايتاء الزكوة تعدل اوامر اكثر المندوبات فان الناس سيما السواد اكثر ما يسالون
عن الواجبات ولا يسال عن المندوب الا المروي ما الذي تقضي عطره من الواجبات ولئن سلمنا ذلك كله فهذا
العام قد بلغ في الخصوص الى حيث قيل ما من عام الا وقد خص وها هو كما ترى الناس يحمله بعد الفحص على العموم من دون
توقف اصلا اللهم الا ان يلتزم مثل ذلك في الامر ويوجب الفحص عن القرينة ويقصر التوقف على ما قبل
الفحص على ما قد يفهم من قوله يحرو ويرد الامر ويحمله بعده على الوجوب لكن ذلك لا يعرف له ولا الفرق بل يجب
عندنا الحمل للفظ على حقيقته من دون توقف انما ذلك في العموم لمكان التخصيص في كلام الشارع نعم يجب
على المجتهد مراعاة مظان التعارض ومع فقد يقال ان القرينة لابد ان تكون مقارنة للخطاب متصلة
به او منفصلة عنه ومتى جاد النظر في الخطاب ونفرض المعارض فقد فحص عن القرينة فلا استبعاد في ايجاب
الفحص ههنا ايضا وفي كل حقيقة ولا في التزام التوقف قبله وجاب بانا انما نوقف لشيء الاشتهار لوجب
ذلك في الكل بل اللفظ انه يتوقف ولو بعد النظر في المعارض الذي بلغ به الى مساواة احتمال الحقيقة ولو كان
توقفه مقصورا على ما قبل النظر في المعارض لم يحتج الى دعوى الاشتهار لوجب ذلك في الكل بل اللفظ انه يتوقف
ولو بعد النظر في المعارض ومع فيقى له ما لك لا تتوقف في العام بعد الفحص وهو اشد من هذا الان يدعى انهم

المتواتر الامر الموجب صاروا يستعملونه في الندب من دون نصب قرينة لانه صار حقيقة فيه بل اعتمادا على الشهرة
واتحادها قرينة ويجاب بان اتخاذ الشهرة قرينة انما يصح اذا كان منشاها من كثرة استعمال اهل العرف والمؤذن
انما المستعمل لا غيرهم وانما امكن ان يتم لما شاع استعمالهم له في الندب واشتهر ذلك عنهم صاروا يطلقونه
بعد ذلك من دون قرينة اتكالا على الشهرة وعلما منهم ان الناس يحملونه على الندب لاشتهار ذلك عنهم
لكنه مع بعده خلاف ما تقتضيه المحافظة على الشريعة لما ما اورده عليه شيخنا صاحب الحدائق من انه متى ثبت
كون الامر حقيقة في كلام الله جل شانه وكلام النبي صلى الله عليه وآله ثبت كونه كذلك في كلامهم عليهم السلام لما ثبت من ان كلامهم واحد وانهم
حملة الشرع ومبينوه للناس فمثله لا ينبغي ان يتعلق بمثله كيف لا والاتحاد انما هو في نفس الشرع والغرض التسوية
في وجوب الاتباع لا في الة التادية ومن الجائز ان تقاطى يؤدي ذلك باللفظ وهذا بالاشارة وذاك بالصيغة
وهذا بالاخبار بالوجوب بل ذاك بالعربية وهذا بغيرها كما وقع كثيرا فانهم عليهم السلام كانوا يحدثون اهل اللغات
بلغاتهم بل الناس في تغير العرف حتى يصير ما كان يدل على الوجوب دالا على الاباحة فضلا عن الندب ولا يستلزم
ذلك تغيير الحكم بل فاذا ارادوا وجوب شيء ضموا الى الامر ما يدل على الالزام من القرائن الحالية والمقالية واخبروا
عنه بالوجوب **قوله** وكيف يتصور الخ ان تعلم ان صاحب المعالم لم يدع انها نقلت في عرفهم عليهم السلام الى الندب
والا لم يتوقف كما نراه اراد بالنقل معناه اللغوي اعني التغيير ومع فيتوجه عليه انه لم يدع انهم عدلوا بالصيغة
الامر وغيروها عما كانت عليه من قبل بل يقولون انها لكثرة استعمالها في الندب صارت في عرفهم من
المجازات الراجحة وذلك لا يرجع الى اختيار احد بل اللفظ اذا كثر التجوز به عن معنى فربما تقضي به كثرة
الاستعمال الى ان يصير من المجازات الراجحة وربما صار حقيقة وان المستعمل لم يرد غاية ما هناك انها اذا
صارت من المجازات الراجحة وجب عليهم التنبيه او على التوقف ونصب القرينة مستحبا وحوله ولكن ليس على المتجوز
اكثر من ان ينصب القرينة وليس عليه ان لا يخفى وكانه يريد لو انقلبت في عرفهم عما كانت عليه من قبل
في ايامهم لوجب عليهم التنبيه والاعلام لئلا يحمل عند الاطلاق على ما يحمل عليه اطلاق كلامه من حيث ان
كلامهم من حيث ان كلامهم واحد وفيه ان هذا الاعلام ان كان لاهل العرف الحاضر منهم عليهم السلام وان كان
لمن ياتي من بعد بحيث فاذا ان يتغير العرف الحاضر فليس عليه ذلك اجماعا كما في سائر ما تغير من الموضوعات
كالرطل والصاع ونحو ذلك اللهم الا من يجعل للتغيير ان عشر هناك ولا كالمفقود الا بمعرفة ما نحن **قوله**
بل الصيغة في كلامهم ايضا مستعملة في طلب لا الى قوله محمول على الوجوب لا يخفى ان ظاهر هذا الكلام
مناقض فان الحمل على الوجوب مناف لدعوى استعمالها في القدر المشترك الا ان معنى الحمل على الوجوب
الا دعاء انهم قد استعملوها فيه والجواب ان لم يرد حمل الصيغة على الوجوب بل حملها على ارادته وانما اراد به

الحكم ان المطلوب بالصيغة واجب ونقل الامر لم يدل على ذلك بالصيغة لانها انما تدل عند مطلق
الطلب ولم تستعمل عند الاطلاق الا فيه وانما دل عليه بالدليل الخارجي كالآيات السابقة والاخبار الآتية
وبعجبا انهم كيف يطلبون ما هو واجب من غير صيغة الايجاب مع كون المطلوب منه مكلفا به على هذا
الوجه ام كيف يوجب الله تعالى امتثال اوامرهم على الاطلاق ثم لا يريدون بها الوجوب ثم ما كانوا [illegible]
بالمطلق الوجوب الا وهو حقيقة فيه اذ لو لم يكن حقيقة فيه لوجب عليهم نصب القرينة سواء كان الوجوب
احد فردي المشترك اللفظي او المعنوي فكان كل ما دل على فرض الطاعة ووجوب امتثال الاوامر كآية
اولي الامر والاخبار الآتية دليلا على ان الامر في لسان ارباب الشريعة كان حقيقة في الوجوب كما يقوله
السيد ثم انا ضممنا الى ذلك اصالة عدم النقل ثبت بالكل الاثبات كونه حقيقة في الوجوب
اللغة ايضا كما قدمنا اذا عرفت هذا تبين لك ما في منع الشارح من دلالة هذه الآية على وجوب
امتثال مطلق الامر وكيف لا تدل على ذلك والطاعة امتثال مطلق الامر فمتى وجبت وجب بل قد عرفت
نهوضها دليلا لدلالة الصيغة على الوجوب في الشرع بل في اللغة ومن هنا ظهر ضعف ما ذكره الشارح [illegible]
على انها حقيقة في الوجوب لغة وشرعا والسيد انه حقيقة فيه شرعا لا لغة [illegible] على انه ليس بحقيقة فيه
لا لغة ولا شرعا لكن دلت الادلة الخارجية على وجوب امتثال مطلق الامر والسيد ثم يمنع من ذلك ايضا
ويقول في تلك الادلة انها انما تدل على وجوب الطاعة فيما علم ايجابهم له لا في مطلق الامر قوله
لامر بمعنى الآية السابقة اعني آية اولي الامر قوله وما رواه الكليني الخ لا كلام في فرض الطاعة فهو غني
عن الاستدلال وقوله في الخبر الاول فرض الله طاعتنا يشير الى ما تضمنته الآية بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم ولسان رسوله فيما لا يحصى من الاخبار وقوله وانتم تأتمون الخ يقول ان الذين تأتمون
بهم من فرض الله طاعته على الناس كلهم ولا يعذرون بجهالته ويشير بالطاعة المفروضة في الثاني الى الامامة
التي هي الرياسة العامة على الناس كلهم حتى اوجب عليهم الطاعة لهم والانقياد اليهم فانها العلاقة الحقيقية
والملك الثابت والسلطنة العظمى التي لا يدانيها ملك ولا سلطنة والكلام في ذم اليهود وذلك انه تعالى
بعد ان ذكر شيئا من مساويهم وانهم يؤمنون بالجبت والطاغوت ولعنهم قال عز من قائل ام يحسدون الناس
على ما آتاهم الله من فضله فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما واراد بالناس ما جاء في كثير
من الاخبار محمدا وآل محمد فروى الكليني والعياشي منهم في عدة اخبار نحن المحسودون والذين قال الله تعالى
على ما آتاهم الله من الامامة وقوله فقد آتينا الآية يريد فلا يبعد ان يؤتي الله محمدا مثل ما آتاهم فانهم منهم
ورويا ايضا عن الباقر عليه السلام انه قال يعني جعل منهم الرسل والانبياء والائمة فكيف يقرون في آل ابراهيم وينكرونه

في آل محمد

في آل محمد وقال الملك العظيم ان جعل فيهم ائمة من اطاعهم اطاع الله ومن عصاهم عصى الله فهو الملك العظيم وقوله في الثالث
الحديث تماما لنا الانفال ولنا صفو المال ونحن الراسخون في العلم ونحن المحسودون الذين قال الله تعالى ام يحسدون
الناس على ما آتاهم الله من فضله والانفال الغنائم خص الله بها هذه الامة واحلها فيما احل ولم يوجف عليهم بخيل
ولا ركاب كعدك من خواصهم عليهم السلام ومن الانفال المختصة بهم عليهم السلام كل ارض جلا عنها اهلها بغير قتال وبادوا والارضون
الموات وبطون الاودية وقطايع الملوك وميراث من لا ميراث له واما الرابع فقال في المجمع في قوله واولي الامر
للمفسرين فيه قولان احدهما انهم الامراء والآخر انهم العلماء فقال واما اصحابنا فانهم رووا عن الباقر والصادق عليهما السلام
ان اولي الامر هم الائمة من آل محمد عليهم السلام اوجب الله تعالى طاعتهم بالاطلاق كما اوجب طاعته وطاعة رسوله صلى الله عليه وآله ولا يجوز
ان يوجب الله تعالى طاعة احد على الاطلاق الا من ثبتت عصمته وعلم ان باطنه كظاهره وامن منه الغلط والامر
بالقبيح وليس ذلك بحاصل في الامراء والعلماء سواهم عليهم السلام انتهى فان قلت لولا ما جاء في ذلك عن اهل البيت عليهم السلام
فما تنكرون ان يوجب الله جل شانه على الناس طاعة العلماء اولا وليست هي واجبة على من سواهم قلت اي يجب ولا
ذا الرجال المختلفين يكفر بعضهم بعضا ويلعن بعضهم بعضا فليت شعري طاعة من يوجب الاشعري ام المعتزلي
ام الامامي ام غيرهم من قادة الناس المختلفين منهم ام الجميع كلا ان الحكمة تابى ذلك ولو كلف الناس بذلك لكلفهم
ما لا يطيقون تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وبالجملة لا ينبغي ان يولى على الناس الا اناسا مخصوصين اصطفاهم
لتلك المناصب وجعلهم اعلاما لعباده لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون لا كل من اقتدر على
اكتساب احكام الشريعة من مداركها على ان المراد بالطاعة هنا ما ينساق من معناها طاعة العبيد لمواليهم في
كل ما ارادوا وليس للعلماء على المقلد بعد القطع بحقية المذهب الا الرجوع اليهم في تعرف الاحكام واين هذا
من ذلك واما قوله في الرابع منهم الذين قال الله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الآية يشير بذلك
الى ما تواتر بالآية الكريمة من امامة امير المؤمنين عليه السلام وذكر انها خاصة لا عامة شاملة لجميع المؤمنين على ان يكون
المعنى الذين من شانهم الركوع والا لم يكن بين الاولياء والمولى عليهم فرق مع دخول الركوع في الصلوة وظهور كونه
قيدا للايتاء وتأويله بالخضوع متعسف والمراد بالولي هنا المتصرف الذي يلي تدبير الامر كما يقال فلان ولي المرأة
وولي الطفل وولي الدم والسلطان ولي امر الرعية ويقال لمن يقيمه بعده ولي عهد المسلمين قال المبرد اصل
الولي الذي هو اولى واحق وهو وان استعمل بمعنى المحب والناصر الا انه لا يمكن هنا الا ارادة الاولى بالتصرف لمكان
الحصر والمؤمنون كما قال الله جل شانه بعضهم اولياء بعض فلا خص بعض دون بعض علم انها الولاية دون المحبة
والنصرة هذا مع ان اخبار الفريقين تواترت وكلمة المفسرين حتى الزمخشري والبيضاوي والامام الرازي اتفقت
على نزولها في شان امير المؤمنين عليه السلام قال ابن شهرآشوب اجتمعت الامة على ان هذه الآية نزلت في علي عليه السلام لما تصدق بخاتمه

وهو راكع لا خلاف بين المفسرين في ذلك ذكره الثعلبي والماوردي والقشيري والقزويني والرازي والنيسابوري
والفلكي والطوسي والطبرسي في تفاسيرهم عن السدي ومجاهد والحسن والاعمش وعتبة بن ابي حكيم وغالب
بن عبد الله وقيس بن ربيع وعباية بن ربعي وعبد الله بن العباس وابي ذر الغفاري وذكره الواحدي في اسباب
نزول القرآن عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس والسمعاني في فضائل الصحابة عن حميد الطويل عن انس
وسليمان بن احمد في معجمه الاوسط عن عمار وابو بكر البيهقي في المصنف ومحمد بن الفتال في التنوير وفي الروضة
عن عبد الله بن سلام وابي صالح والشعبي ومجاهد والنطنزي في الخصائص عن ابن عباس والابانة عن الفلكي
عن جابر الانصاري وناصح التميمي وابن عباس والكلبي في روايات مختلفة الالفاظ متفقة المعنى وفي رواية
العقول وغيره روى الثعلبي في تفسيره باسناده عن ابي ذر الغفاري قال اني صليت مع رسول الله صلى الله عليه وآله يوما
من الايام الظهر فسأل سائل في المسجد فلم يعطه احد شيئا فرفع السائل يده الى السماء وقال اللهم اشهد اني
سألت في مسجد رسول الله فلم يعطني احد شيئا وكان علي عليه السلام في الصلوة راكعا فاومى اليه بخنصره اليمنى
وكان يتختم فيها فاقبل السائل فاخذ الخاتم من خنصره وذلك بمرأى من النبي صلى الله عليه وآله في صلوته وهو يصلي فلما فرغ
النبي صلى الله عليه وآله من صلوته رفع راسه الى السماء وقال اللهم ان اخي موسى سألك فقال رب اشرح لي صدري ويسر لي
امري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي واجعل لي وزيرا من اهلي هرون اخي اشدد به ازري واشركه في
امري فانزلت عليه قرآنا ناطقا سنشد عضدك باخيك ونجعل لكما سلطانا فلا يصلون اليكما باياتنا اللهم
وانا نبيك محمد وصفيك اللهم فاشرح لي صدري ويسر لي امري واجعل لي وزيرا من اهلي عليا اشدد به ظهري
قال ابوذر فما استتم رسول الله صلى الله عليه وآله كلامه حتى نزل جبرئيل من عند الله عز وجل فقال يا محمد اقرأ قال وما
اقرأ قال اقرأ انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون
ثم حكى عن السيد الجليل ابن طاوس قدس الله روحه انه قال في كتاب سعد السعود رأيت في تفسير محمد
بن العباس بن علي بن مروان انه روى نزول آية انما وليكم الله في علي عليه السلام من تسعين طريقا باسانيد متصلة
كلها او جلها من رجال المخالفين لاهل البيت عليهم السلام ثم حكى عن السيوطي انه روى في تفسيره المسمى بالدر المنثور
اخبارا كثيرة في ذلك وذكر انما وردها وسائر ما جاء فيها في البحار وانما اطلاق لفظ الجمع على الواحد تعظيما
فهو شايع ذايع في اللغة والعرف ذكره المفسرون في كثير من الآيات مما ورد في اخبار وفي بعض الاخبار ما يدل على
ان المراد بها جميع الائمة وانهم جميعا وفقوا لمثل ذلك وفي الكشاف فان قلت كيف صح ان يكون لعلي عليه السلام واللفظ
لفظ جماعة قلت جيء به على لفظ الجمع وان كان السبب فيه رجلا واحدا ليرغب في مثل فعله فينالوا مثل ثوابه
ولينبه على ان سجية المؤمنين يجب ان تكون على هذه الغاية من الحرص على البر والاحسان وهم في الصلوة لم يؤخروه

الى الفراغ

الى الفراغ منها وقوله في الخامس مثل طاعة علي بن ابي طالب يريد في التأكيد واللزوم وما يترتب على ذلك المطيع والعاصي
او في العموم لجميع الخلق او في كونها الافتراض بالنص وقوله في السادس يجرون بالمعلوم يحتمل ان يكون بالمجهول وقوله
في الامر انه في وجوب طاعة الامر فقوله والطاعة عطف تفسير ويحتمل ان يريد في ان لهم الامر على الخلق ووجوب
الطاعة اي في كونهم ولاة الامر ويحتمل ان يريد بالامر امر الخلافة والوصية قوله على اقوال اشهرها نسبة
هذا الخلاف الى اهل الوجوب قال في النهاية اكثر القائلين بالوجوب على انه لرفع الحظر وفي الشرح العميدي
القائلون بان الامر للوجوب اختلفوا في الامر الوارد بعد الحظر والاستيذان فقال بعضهم انه للوجوب كالامر
المبتدأ وهو اختيار المص وقال آخرون انه للاباحة وفي الشرح العضدي من قال بان صيغة الامر للوجوب
اختلفوا فيها اذا وردت بعد الحظر فالاكثر انها للاباحة وقيل للوجوب ولا اثر لتقدم النهي وتوقف امام
الحرمين وقيل اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي كان كما قبل النهي وهو غير بعيد وفي التمهيد فان قلنا اذا
قلنا ان الامر للوجوب فورد بعد التحريم فالاصح انه يحمل على الوجوب لان الامر يفيده والحرمة لا تدفعه وقيل
على الاباحة وقيل على الاستحباب وفي المعالم وفي شرح الزبدة والقائلون بان الامر للوجوب اختلفوا في الامر
اذا ورد بعد الحظر فاكثرهم ذهبوا الى انه للاباحة وعليه الحاجبي وبعضهم انه للوجوب وعليه المحقق والعلامة
من اصحابنا والبيضاوي والرازي من العامة وهو الاصح عندي وقيل للندب وقيل بالوقف وكيف كان
فلا يريدون ان الحكم بالانتقال مخصوص باهل الوجوب وان من عداهم لا يقول بتغيره عما كان عليه من
قبل وانما ارادوا تحقيق القول بالانتقال فانهم لو لم ينصوا على ذلك فربما توهم في اكثرها ان ليس حكما
من قائله بتغير المعنى بل مبنيا على مذهبه في الامر ومن هنا ظهر ضعف قول الاسنوي وفي شرح المنهاج
في هذه المسئلة تنبيه على ان الامر للوجوب قال السيد في الذريعة اكثر المتكلمين في الاصول على ان الامر
بعد الحظر يقتضي الاباحة واطلاق الحظر الذي تقدم وان كانوا يذهبون الى انه لو تفرد وكان مبتدأ
اقتضى الوجوب ولم يحك عنهم غيره ثم قال ولسنا ندري ما السبب في استراد هذه الشبهة الضعيفة
ثم اختار ان حكمه حكم المبتدأ فان كان مبتدأ على الوجوب والندب والوقف بين الحالين فهو كذلك بعد
الحظر وقال الشيخ في العدة اكثر العلماء ومن صنف في الاصول على ان الامر اذا ورد عقيب الحظر اقتضى
الاباحة وقال قوم ان مقتضى الامر على ما كان عليه من ايجاب وندب ووقف ثم اختاره ثم ان القائلين بالوجوب
وليسوا الا من اهل الوجوب كانهم لم يعتبروا امكانه بعد الحظر فكان عندهم كالمبتدأ ومن قال بالندب
منهم كانه نظر الى انه بوقوعه بعد الحظر انسلخ عن دعوى التحتيم والالزام وبقي على مجرد الاستدعاء

والطلب هو معنى الندب واما من قال انه للاباحة فهل يريد الاباحة الشرعية ويزعم انه بوقوعه بعد الحظر
انسلخ من الطلب كما انسلخ عن الايجاب فبقى الفعل والترك مستويين في نظره والاذن الشرعي
الذي هو جنس للاباحة الشرعية كما هو المناسب اذ الظاهر انه سوغ له ما كان حظر احتمالان وربما
احتمل ارادة الاباحة الاصلية بناء على انه لما دفع الحظر بالامر بقي الفعل خاليا من خطاب كما يقتضي
الشرع فيرجع الى حاله قبل وهذا وهم لان الامر ليس لمجرد ازالة حكم خطاب النهي بل لاحداث حكم آخر
بخلاف ما يكون النسخ فلا يبقى الفعل خاليا من خطاب كما لا يخفى واما من ذهب الى انه تابع لما قبل
الحظر فمراده انه اذا ورد امر بفعل من الافعال بعد حظر نظرنا في حكم ذلك الفعل قبل الحظر فان كان
واجبا فهو للايجاب وان كان ندبا فهو للندب وان كان مباحا فهو للاباحة وذلك انه لما ارتفع الحظر
رجع الى ما كان عليه من قبل ولم يحظر ان الحالة السابقة نسخت بالحظر فكيف يحدث بالامر مع انه في
حد ذاته للوجوب ويحتمل على بعد ان يريد ما يظهر من كلام السيد ره والشيخ ره من بقائه على ما وضع
له واستعماله فيما ابتداء فان قلنا بوضعه للوجوب قلنا هو الان للوجوب وان قلنا للندب فهو الآن
كذلك وان توقفنا بان قلنا باشتراكه بينهما كما هو مذهبهما هنا ولم نحكم فيه باحد الامرين كما هو مذهب
آخرين توقفنا ايضا وبالجملة حاله بعد الحظر حاله في الابتداء على حد سواء وقد يمكن تنزيل كلامهما على الاول
وان بعد واما من توقف فيه بعد الحظر فليس لتوقفه فيما ابتداء كيف وهو يحكى عن الجويني والجويني من
اهل الوجوب وكانه اذا تردد فلم يحكم بوجوب ولا اباحة نظرا الى قوة ادلة الوجوب وتبادر غيره **قوله**
والحق الخ ما حققه هو الحق فانه لما تبادر من الامر بعد الحظر الاذن فيما كان حظر من قبل لزم ارتفاع
الحظر لتضادهما فكان معناه بعد الحظر انما هو الاذن الذي هو جنس للاباحة الشرعية لا نفس الاباحة
اذ المتبادر المناسب انما هو تجويز الفعل وتسويغه بعد المنع منه واما دعوى ان تعلمه تركه ساكنا في
نظرهم فلا دليل عليه وقد يظهر من كلام المعاني مدلول الامر هنا رفع الحظر ويجيء الاذن بالتبعية والوجه
العكس كما قلنا ثم ان هذا الاذن المدلول عليه بالقرينة وقوعه بعد الحظر قد يصادف الوجوب وقد يصادف
الندب وقد يصادف الاباحة بمعنى مصادفته لمنع الامور انه لما اذن في الفعل وافق ذلك قيام الدليل
على الوجوب او الندب او الاباحة من اجماع او غيره ومن تتبع الاذن في النظر الى المخطوبة والابراد بالصلوة
شدة الحر والصلوة في الرحال عند المطر والاصطياد بعد الحل والاتيان بعد الطهر والانتشار لطلب
الرزق بعد الحبس للصلوة وقتل الاعداء وحلق الراس بعد الحلق ونحو ذلك من الآيات والمثل المحاورات

علم علما يقينيا ان ليس غرض المتكلم الا الاذن الذي كان ينتظره المخاطب ويشتاق اليه فان افهم المراد
فذلك بدليل من خارج **قوله** بل في موضع تجويز التأمل الخ قد يقال سبق المنع انما كان قرينة على
ارادة مجرد الاذن دون الايجاب لما بين الحظر والايجاب من البعد فكان العدول من احدهما الى الآخر
مستنكرا بينا هو نهى ومنع اذ هو يوجب ويحتم ومعلوم ان هذا الاستنكار انما يكون حيث يكون الحظر
السابق محققا اذ لا ينكر الايجاب مع احتمال الحظر بل ولا مع ظنه والجواب ان ليست القرينة مجرد الوقوع
بعد الحظر واي باس في ان تقتضي المصلحة المنع من الفعل في زمان من الازمنة وعلى حال من الاحوال فيمنع
ثم تقتضي في غيره الزمان وعلى غير تلك الحال الفعل فيوجبه انما القرينة سبق الحظر مع رغبة المامور
فاذا رأينا المولى يأمر العبد بشيء ويستشفع حتى يأذن له اصلا عقلنا بالبديهة الاذن دون الطلب على
الكراهة وكذلك اذا رأيناه يسأل وان لم نعرف المنع من المولى لان السؤال ظاهر في المنع فانه لا يسأل
الا وهو يجيز المنع وبالجملة فسبق الحظر وحده لا يكفي ولا الرغبة بل ولا مع سبق الحظر من دون علم
الامر بالرغبة بل كلاهما مع العلم كما ينهى المولى عبده عن النوم وهو يعلم رغبته فلو لم يسأله ثم يرى
له ويقول له قم وانما صار السؤال قرينة ظاهرة على ارادة مجرد الاذن لظهوره في المنع والعلم بالرغبة واما
مجرد مصادفة الامر الواقع بعد الحظر للرغبة فلا فكم من علم مرغوب للآمر والمامور معا والحاصل انه لا يعقل
ارادة الاذن الا بعد الشرائط سبق الحظر ورغبة المامور مع علم الحاظر وسؤاله انه ظاهر فيهما
قوله لنا تبادر رفع المنع الخ يريد تبادر الرفع لسبل الا وهو الرفع الناشئ عن الاذن المساوي له
وتبادره مما لا يكاد يخفى على ذي وجدان فاندفع ما اورده السيد الشم من ان الرفع لازم على جميع التقادير سواء
كان الامر للوجوب او غيره فكيف يستدل على كونه للاباحة بتبادر الرفع ونحن نقول ان المتبادر انما هو مجرد
الاذن والتجويز المستلزم للرفع **قوله** والتبادر لاجل القرينة الخ هذا دفع لما عسا ان يقال من ان التبادر
من علائم الحقيقة فكيف كان مجازا وحاصله ان التبادر انما يدل على الحقيقة اذا كان من نفس اللفظ والاذن
انما نشأ من وقوعه بعد الحظر وانما نفس الصيغة فلا ينشأ منها الا الايجاب يدلك على ذلك انك اذا رأيت
المولى يستأذنه اباه في الخروج وهو يأبى عليه فلم يزل به حتى قد له وقال له اخرج لم تشك في انه لم يرد الا الاذن
من غير طلب فضلا عن الايجاب ولو ورد عليه وهو يقول له اخرج ولم تعلم ما بينهما لم تفهم منه الا الايجاب فيحتج
اذا جلس ولم يخرج عده عاصيا وما ذاك الا لان المتبادر من الصيغة مع قطع النظر عن الوقوع بعد الحظر
انما هو الايجاب ومن هنا تعرف بطلان ما ذهب اليه بعضهم كابن الحاجب من انه صار بكثرة الاستعمال في الاذن
شرعا حقيقة شرعية وما ذهب اليه آخرون من انه حقيقة لغوية متمسكين بان الاباحة انما يتبادر منه

عرفا كان فيها حقيقة عرفية ثم بضميمة اصالة عدم النقل تثبت اللغوية ولا يبعد ظن ان هذا هو ظاهر قول
الاكثر ان الامر بعد الحظر للاباحة من حيث انهم لا يقولون هذا اللفظ لهذا المعنى الا اذا كان معناه الحقيقي
الذي وضع له اللفظ كل ذلك لمكان لام الاختصاص ومع هذا فقد يرجع النزاع الى ان الوقوع بعد الحظر هل
هو قرينة تصرف الصيغة من حقيقتها الى الاباحة ام لا فان قلت نحن نقول الحقيقة الشرعية والعرفية هي
الصيغة بشرط الوقوع بعد الحظر على ان يكون الشرط داخلا في الحقيقة والتبادر منه قلت لو تم هذا لكان
كل مجاز حقيقة لتبادر المعنى المجازي منه مع القرينة فيقال هذا اللفظ كالاسد مثلا حقيقة في الرجل الشجاع
بشرط اقترانه بالقرينة الدالة عليه والامر بشرط صدوره ممن عجز الفعل كما على ما يؤيد حقيقة في
التهديد بشرط صدوره من المتعنت كذق مس العذاب حقيقة في التشفي وهكذا وفساد ذلك غني
عن البيان ولا تعتبر بكثرة استعماله عند ذلك في الاذن لغة وشرعا وعرفا فكم من مجاز كثر استعماله كالاسد
على انه لا يبعد من استعماله في الوجوب انما المدار على التبادر عند الاطلاق وان قل الاستعمال بل التحقيق
ان المتبادر مع القرينة ايضا انما هو المعنى الحقيقي ثم ينتقل منه الى المجازي بملاحظة القرينة **قوله**
وتعليقها على زوال علة المانع الخ اذا دل سبق المنع على ارادة مجرد الاذن فالتعليق على زوال علة المنع ادل
للتصريح فيه بالمانع لكن لا يكفي مجرد التعليق على ذلك كما لم يكف مجرد سبق الحظر بل لا بد من العلم بكون
المامور راغبا للاوقت من انه ارادة الاذن انما تفهم من الجميع المجموع وذلك كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
واذا قضيت الصلوة فانتشروا واذا تطهرن فأتوهن واذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا واذا ابتلت النعال فالصلوة
في الرحال واعلم ان ليست القرينة في هذا امر وراء سبق المنع مع رغبة المامور ولا دخل للتعليق
بدليل انه اذا علق من دون علم بكون المعلق عليه علة في المنع كما في فاذا اصبحت فصل لنا او كان علة ولم يكن
المامور راغبا في القول كما تقول لعبدك اذا فرغت من هذا العمل فخذ في ذلك العمل لم يدل على ذلك وانما يدل
على الوجوب **قوله** وايضا اجزاء ادلة الوجوب الخ يريد بها ما سبق من الاستدلال للقائلين بها وكانه يشير
الى دفع استدلال من يقول بها ايضا بانها علة كانت عليها بانها قد وضعت لذلك ولم يعرض لها ما يغيرها عما وضعت له
وورودها بعد الحظر لا يصلح لان يكون مانعا فاجاب بان الطلب هنا منتف للتبادر وانتفاؤه يستلزم انتفاء
ما يترتب عليه فلا يرد ان الوجوب او الندب مثلا ثابت بالادلة فيستصحب ولا حاجة بنا الى اجراء ادلته
هنا ولا يخفى سماجة هذا فانه فان الخصم يقول ان الادلة قد دلت على ان الصيغة من حيث هي للوجوب مثلا
فيجب حملها عليه الا ان تقوم قرينة تمنعه ثم يمنع ان يكون الوقوع بعد الحظر قرينة مانعة فكيف يحسن ان يقال
له ان ادلتك لا تمشي هنا مع انه انما اقامها على الصيغة من حيث هي فلم يبق الا ان يقال ان القرينة قد قامت

على ارادة مجرد الاذن والحاصل ان الحجة في الاثبات والنفي هو التبادر وكفى به دليلا واما ما احتج به من
من مضادة الايجاب الحظر فكيف يكون له وبه انه لو كان للوجوب لوجب الاصطياد والابراد والاتيان
والانتشار ونحوها ما قامت الضرورة على اباحته فباطل لتحقق التضاد بين جميع الاحكام ولما رد به
وجوبا وندبا كقتل المشركين وحلق الراس بعد بلوغ الهدي محله والانتشار بعد الصلوة واما الثاني
فالخصم يقول لولا ما قام من اجماع او ضرورة لحملناه على الوجوب فانما احتج به السيد والشيخ على ما ذهبا
اليه من بقائه على ما كان عليه من ان الحظر العقلي كذلك السمع وقد علمنا ان ورود الامر بعده لا يمنع من الايجاب
والا لا احتيج في ايجاب كثير من العبادات كالصلوة والحج والزكوة ونحوها الى ادلة خارجة عن الاوامر
الواردة فيها لكونها محظورة عند العقل وقد استمرت طريقة العلماء من لدن الصحابة الى يومنا هذا على الاكتفاء
بها فالجواب عنه ان القرينة ليست هي مجرد وقوع الامر بعد الحظر كيف كان ومن كان كلا بل الوقوع بعد حظر
الامر مع رغبة المامور حسب ما قدمناه والامر هنا على العكس اذ الامر غير حاضر والمامور غير راغب بل هو
مستنكف لاباء عقله فالمناسب في مثله الايجاب كما هو الواقع وكم بين المقامين من فرق وانما اطلقوا الحظر
لان المنافي هو السمعي اعني حظر الآمر دون العقلي ثم اذا بلغ حكم العقل الى حيث يلازمه الشرع ولا ينفك
عنه كالكل الميتة وشرب البول استفيد من وقوع الامر بعده كالامر بهما عند الاشراف على الهلاك ارادة
مجرد الاذن لاجتماع الامرين وان صادف الوجوب من دليل آخر خارجي وهو ما دل على وجوب حفظ النفس
لكن المتبادر من الامر المتناول عنده انما هو الاذن بتناول ما كان محظورة فان قلت فاذا كان تجويز
الحظر كما قلتم فلا ريب ان الحظر العقلي المذكور مما يفضي الى تجويز الحظر الشرعي بل الى ظنه فلو اقتضى الوقوع
بعد الحظر الاباحة لاقتضى في العقلي ايضا لانه يفيد التقريب بكون الآمر هو الحاضر قلت قد عرفت ان مجرد
اتحاد الآمر والحاضر غير كاف في الدلالة بل لا بد مع ذلك من كون المامور راغبا طالبا للاذن ولو بلسان
حاله كالعلم للصبيان بامر الصبيان بالتفرج وان لم يستاذنوه فيحمل على الاباحة لما يعلم من حالهم من شدة الرغبة
والحاصل ان الامر يدور مدار التبادر والفهم ونحن نفهم في السمع ولا نفهم فيما ذكروه من العقلي قال المحقق
في الاحتجاج لهذا المذهب لنا ان صيغة الامر تفيد طلب الفعل والاباحة تفيد التخيير فيه فلم تكن مستفادة
منها قال او غير ممتنع انتقال الشيء من الحظر الى الوجوب وجوابه قد علم مما مر فانا لا ندعي استفادة الاباحة
من نفس الصيغة ولا نحيل الانتقال من الحظر الى الوجوب بل نقول ان وقوعها بعد الحظر مع العلم بالرغبة يفيد
الاباحة بحسب العرف وفي الحظر الامر بعد الحظر لا يستلزم الوجوب ثم قال لنا ان المقتضي قائم لما
سبق والموجود لا يصلح معارضا اذ يجوز الانتقال من الحظر الى الوجوب كما ينتقل الى الاباحة وقد عرفت

انا لا نمنع ذلك وانما نتعلق بالمقام ونحن بعد ذلك كله واما ما احتج به اهل الوجوب من ان وروده بعد النهي لو كان مانعا من الوجوب لامتنع منه التصريح بالوجوب مع عدم الامتناع فالملازمة ممنوعة اذ قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع من التصريح بخلافه ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها كما في كل مجاز نصب عليه قرينة فان قرينة المجاز لا تخرج الحقيقة عن الظهور وثمرة هذا النزاع ان من يذهب الى الاباحة مثلا يحمله عليها الا ان يدل دليل خارج على وجوبه او استحبابه ومن يذهب الى غيرها يعكس القضية وعلى الاول فقطع المحظور به المدلول عليه بقوله انظر الى البهن ما ذون فيه لا مستحب ومن يذهب ان انه بعد الحظر للندب يقول باستحبابه الا ان يحمل على العدم وليس هناك احد يذهب الى وجوب النظر فمن قال بالوجوب بعد الحظر يقول كان ينبغي ذلك لكنا نفي بالاجماع **قـوله** على قوال ثالثها هنا اخر رابع وهو التوقف وظاهر استدلالهم عليه بما سياتي ان توقفهم كان في الحكم بالوضع فلا يعلمون هل هو موضوع للوحدة كما يقول اصحاب الوحدة او للتكرار كما يقول اصحاب التكرار وقضية وجوب التوقف على كل احد لانهم لم يتوقفوا لازدحام الادلة بل لقيام الدليل عليه كما ستعرف ثم هنا خامس وهو ما يذهب اليه السيد من الاشتراك اللفظي بين الوحدة والتكرار لاستعماله فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة كما هو طريقته في كل ما استعمل في شيئين غير انه احتج فيما احتج على مقالته هنا بما يدل على الاشتراك المعنوي وانه يختار مذهب اهل الطبيعة قال شيخنا الذي بعدنا انا اخترنا الوقف عن الحكم في الزايد على الواحد والذي يدل عليه اشياء اولها انه لا يجوز ان يفهم من اللفظ ما لا يقتضيه ظاهره وكيفية تناوله لما تناول وقد علمنا ان ظاهر قول القائل اضرب غير متناول لعدد في كثرة ولا قلة كما انه غير متناول لمكان ولا زمان ولا آلة يقع الضرب بها فيجب ان لا يفهم من اطلاقه ما لا يقتضيه لفظه وانما يقطع على المرة الواحدة لانها اقل ما يمتثل به الامر فلا بد من كونها مرادة هذا كلام وكان باقي دلته ظاهر في الاشتراك اللفظي ومن ثم اضطرب كلام العلامة رحمه في الحكاية عنه فحكي في النهاية الاول وفي التهذيب الثاني وكيف كان فقد نزل مقالة اصحاب الوقف على ما اختاره وجعل القولين بل قولا واحدا بناء على ارادة الاشتراك المعنوي حسب ما دل عليه الدليل الاول وحكاه العلامة في النهاية لكنك تعلم ان اول ما ينبغي ان يحمل عليه كلام اهل الوقف التوقف في الحكم للتردد في مراد المتكلم وذلك انما يتم على القول بالاشتراك اللفظي اذ لا توقف على تقدير كونه موضوعا للقدر المشترك لنا درج فلا بد من تنزيل كلامه على هذا مضافا الى ان طريقته في كل ما استعمل في شيئين هو القول بالاشتراك اللفظي واما ما حكاه غيره عن اهل الوقف من التوقف بالحكم بالوضع حسب ما تقتضيه استدلالهم

فلعله

فلعله قول آخر لآخرين ولعل اصحاب الوقف فريقان فتكون المذاهب ستة **قـوله** وهو الحق لحق ما حققه ولا خفاء في شيء من ذلك وانما الشان في معرفة ما اراده فلا بد من تعرف ذلك ليستبين طريق الحاجة فنقول اما اصحاب التكرار فهم الاستاد واصحابه وحكاه الغزالي عن المعتزلة وابو حنيفة فلم يريدوا طبيعة التكرار حتى يطيع بمرتين وانما ارادوا التكرار على حسب الدوام كما حكاه السيد وجمع منهم قال شيخنا الذي بعدنا ويتزلونه منزلة ان يقول له افعل ابدا الى غير ذلك من كلامه وقال الغزالي وقال الاستاد في الامر القيام من قيام مستدام وفي الشرح العضدي وقال الاستاد ابو اسحق هو التكرار مدة العمر ان امكن واحترز بقيد الامكان عما لا يمكن فلا يجب لانتفاء التكليف بانتفاء القدرة ثم لم يكتفوا بالامكان العقلي بل اشترطوا في وجوبه الامكان الشرعي كما صرح به في الاحكام فلا يجب عليه في زمان فيه التابع عليه الاشتغال باخراو منع من عمله كالصوم والصلوة مع وجوب الافطار كالسفر ويوم العيد والصلوة مع وجوب انقاذ الغريق مثلا لعدم الامكان الشرعي ثم المستفاد منهم ان هذا الدوام لازم للامر وذلك لان الصيغة دلت على ان الفعل مطلوب فلا زال مطلوبا حتى كانه في كل آن آمر وحتى كان الامر الواحد بمنزلة اوامر شتى متعددة بتعدد اوقات الامكان ودلت على تكاليف كثيرة ولذا لما جاء المكلف قبل منه وما لم يجي به عوقب عليه فربما كان مطيعا ببعض عاصيا بآخر كما يكون مطيعا بالكل وعاصيا بالكل لان الدوام هو المطلوب بالصيغة وان المعنى دم على الفعل حتى اذا قيل له اضرب مثلا واتفق ان اخل به بعض اوقات الامكان لم يكن ممتثلا لذلك الخطاب بل يكون الاخلال باللاحق نافيا في السابق وبالعكس بل الجملة لا يكون مطيعا ببعض عاصيا باخر فلا يعد مثلا الا بناء دائما لعمرك قلت قوله المستمر وينزلونه منزلة ان يقول افعل ابدا هو الثاني بناء على ان المكلف يعمل مقيدا اذا جاء به خاليا عن القيد لم يكن ممتثلا كما اذا كلف الصايغ والبناء بالعمل على شكل مخصوص فجاء به على شكل آخر قلت فصار الامر بالدوام الدائم عندهم ان يكون مصرحا به وانت اذا قلت لعبدك افعل هذا دائما فانما يعد اهل العرف عاصيا فحيل دكما فعل عددا مطيعا وما ذاك الا انهم لا يعقلون من هذا الخطاب الا انك كلفته تكاليف كثيرة في اوقات متعددة فكلما جاء بواحد منها كان مطيعا واذا خالف عصى فيما خالف به دون غيره كما الا انها بمنزلة عمل واحد اذا فسد بعضه لم يقبل كله على ما ضرب من المثال فانهم لا يعقلون ذلك من هذا الخطاب بل ولا يعقلونه من قولنا دم على الفعل والجملة لا يرون ان ترك البعض محبطا للآخر ثم المطلوب على وجه الدوام ان كان مقيدا فقد امر بحسب قيده والا فعلى الاطلاق مثلا اذا قيل صم دل على التكليف بصيام كل يوم يمكن صيامه عقلا وشرعا فلا يكلف بصيام ما لا يقوى على صيامه كما اذا كان مريضا ولا بصيام

مانع من صيامه كيوم العيد واذا قيل صم يوم الخميس دل على التكليف بصيام كل خميس كذلك وهذا كما جاء التكليف بصيام شهر رمضان فدل على وجوب كل رمضان دون صيام ساير الشهور بخلاف ما لو قيل صوموا وكذلك لما قال تعالى اقيموا الصلوة لدلوك الشمس لاية دل على وجوب اقامتها في هذه الاوقات الثلثة على الدوام لا في مطلق الزمان ولو قيل صلوا مثلا لدل على وجوب الصلوة في ساير الاوقات وكذلك لما امروا بالزكوة وهي قدر مخصوص في الحول دل على تكرارها في كل حول وكذلك لما امر بالحج وهو عمل مخصوص في ايام مخصوصة اقتضى ذلك تكرره كلما جاءت تلك الايام لكن خرج بالدليل ولولاه لحكمنا بتكرره ايضا والحاصل ان الامر عندهم يقتضي التكرار الا ان يدل دليل على عدمه من اجماع او غيره كما تقول افعل هذا مرة واحدة واما اصحاب الوحدة كابي الحسين وغيره وهم كثيرون فقالوا انهم لا يعدو احتمالات ثلثة الاول ان يكونوا ارادوا بالوحدة المرة بشرط لا اي بشرط عدم الزايد حتى يكون عدم التكرار معتبرا في مفهوم الصيغة على ما تشهد به دعوى دلالتها على الوحدة ثم اما ان يكون هذا الشرط ماخوذا على انه قيد للمطلوب حتى يكون الاتيان بالزايد مبطلا للطاعة بالواحد اذ المطلوب انما هو امر مقيد لا مطلق حتى اذا امر مثلا وجاء بعتقين اعتق فانما ثم سالما كلا بصيغة كان النهي بناء على اقتضائه في المعاملات الفساد او لا على سبيل التقييد بل على ان يكون بمنزلة خطابين امر بالواحد ونهي عن الزايد حتى يكون بفعلهما مطيعا عاصيا وحتى يبطل الاعتاق الثاني في المثال دون الاول لكن الظاهر ممن ذكر هذا الاحتمال انما هو ارادة الثاني للقطع بان ليس هناك احد يلتزم الاول بل قيل انا ارادة الوحدة بشرط عدم الزايد تمام يذهب اليه احد وكيف كان فالفرق بين ما اخترناه من انها تدل على الطبيعة لا بشرط واضح الثاني ان يكونوا ارادوا بها المرة لا بشرط لا على ان المرة قيد احتراز عن الزايد حتى يكون بشرط لا وتقيد بما قبله بل على ان يكون افعل بمنزلة ان يقال المرة الواحدة مطلوبة والزايد غير مطلوب حتى يكون الزايد مسكوتا عنه من جهة الطلب اي انه غير مطلوب ويعرف حكمه بالاصل فان كان توقيفيا كالعبادة توقف على الامر والا فالاباحة ويكون الفرق بيننا وبينهم انه على مقالتهم يكون قد اخذ في مفهوم الصيغة ان المرة الواحدة مطلوبة وان الزايد مسكوت عنه غير مطلوب حتى اذا قيد بالزايد كان يقال افعل هذا مرتين او دائما كان مجازا لاستعماله في بعض معناه اذ يكون حينئذ مستعملا في طلب الفعل فحسب من دون تعرض للزايد ولا لنا فضل القيد وحمل اذا جاءهم دليل يدل على طلب ما يزيد على المرة كان معارضا لما عندهم واحتاجوا الى الترجيح وهذا بخلاف ما نحن عليه فانه اذا قيد بالزايد كان حقيقة واذا ورد علينا المقيد بعد المطلق كان المقام مقام جمع وحملنا المطلق على المقيد بالزيادة اذ لا منافاة بين المطلق والمقيد الاحتمال الثالث ان يكون

مرادهم

مرادهم بالوحدة هو ان الزايد مسكوت عنه من كل وجه غير متعرض له بالصيغة اصلا على ان يكون المراد بالصيغة انما هو بيان ان المرة مطلوبة من دون تعرض لكون الزايد مسكوتا عنه فان افعل هذا مرة قد يستعمل في بعض المقامات في هذا المعنى ايضا والحاصل ان الزايد على المرة اما مطلوب كما هو مقالة اهل التكرار او منهي عنه كما هو مقالة اهل المرة بناء على الاحتمال الاول او مسكوت عنه لكن قد نبه بالصيغة على انه غير مطلوب في هذا الخطاب كما هو مقالتهم بناء على الاحتمال الثاني او غير متعرض له بوجه ثم اما مع دلالة الصيغة على ان المرة مطلوبة كما هو الاحتمال الثالث او مع عدم دلالتها على ذلك كما هو المختار فانا نقول ان الصيغة تدل على طلب الماهية لا بشرط من غير تعرض للزايد لا بوجه ولا بصدد لا بامر ولا بنهي ولا ببيان انه غير مطلوب ومن هنا يرتفع التناقض ويجري على الاحتمال الثالث استواء القولين في عدم التعرض للزايد ثم الاحتمال الثالث هو الظاهر من مقالة اهل الوحدة حيث قالوا هي للمرة ولا تحتمل التكرار وهو الذي فهمه السيد وغيره منهم قال شيخنا الذي بعدنا والمقتصرون على المرة الواحدة ارادوها ولم يريدوا زيادة عليها وقال في باب مقالة صاحب الوقف هل اراد الزايد كما قال اصحاب التكرار ام لم يرده كما قال اصحاب المرة وقول العضدي ان مرادهم ان البراءة تحصل بالمرة يقتضي عدم الفرق بينهم وبين اهل الطبيعة وقد يظهر من كلام شارح الشرح احتمال الآخر وهو ان مرادهم يكون بها المرة ان الامتثال انما يكون بمرة واحدة وما زاد يكون لغوا خلافا لمن زعم من اهل الطبيعة ان الامتثال يكون بمرة واحدة وما زاد يكون لغوا خلافا لمن زعم من اهل الطبيعة ان الامتثال يكون بكل مرة ولمن زعم منهم ان المتعدد احد فردي الواجب المخير فلا يكون الزايد لغوا على ما ستاتي في تحرير كلامهم في الزايد وانت تعلم ان النزاع الواقع بين اهل الوحدة والتكرار وغيرهم على قديم الدهر انما هو في مفهوم الصيغة وما ذكره هنا لا يرجع اليه وانما هو كلام في امر خارج ولو كان كما زعم لارتفع النزاع بين اهل الوحدة وبين اهل الطبيعة فان القول بتحقق الامتثال بكل مرة ان ثبت فانما هو قول شاذ منهم وكذلك دعوى الوجوب التخييري انما هو لبعضهم والتحقيق خلافهما نعم قد يقال ان مرادهم بكونها للمرة ان المامور يلزمه ايقاع الفعل مرة وان المطلوب منه انما هو طبيعة الفعل اذ لا يعقل بروز الطبيعة الى الوجود باقل من مرة ويكون الفرق بين اهل الوحدة واهل الطبيعة مع اعترافهما لكل بهذا اللزوم ان اهل الوحدة يدعون ان في الصيغة تنبيها على هذا اللزوم العقلي حتى كانه قال افعل ولا بد لك من مرة من غير تعرض للزايد بامر او نهي او تنبيه على انه غير مطلوب بل مسكوت عنه من راس واهل الطبيعة ينفون دلالتها على ذلك ويقولون انما هو لزوم عقلي لكن هذا الاحتمال الثالث بعينه على ان هذا وان كان في حد ذاته غير بعيد لكن يبعد ان يستمر هذا النزاع بين ائمة هذا الفن ويكون مرجعه الى ما لا ثمرة له ولا طائل تحته واما من ذهب

ومن هنا يجيء التناقض اذا ورد ما يدل على انه مطلوب في هذا الخطاب

الى ان المطلوب انما هو الطبيعة لا بشرط كما اخترنا وهم المحققون فلا ريب في تحقق الامتثال عندهم
بايجاد الفرد انما الكلام في الزائد وحلية القول بان تحقق الامتثال هل يكون بكل ما جاء به المكلف
من الواحد والمتعدد بناء على انها فردان للطبيعة المطلوبة وبايهما جاء فقد امتثل وانه انما
يتحقق بالواحد والزائد مسكوت عنه وذلك انه متى جاء بالواحد فقد خرج عن العهدة ولم يبق
مكلفا بشيء والا لكان قولا بالتكرار ثم ان كان هذا الذي امر به توقيفيا كالعبادة امتنع الاتيان
بالزائد لكان التوقيف لا لان الصيغة حتى يكون قولا بالوحدة والا كان مباحا بالاصل احتمالا
بل قولان صرح صاحب المعالم بالاول لكنه اطلق تحقق الامتثال بكل ما ياتي به ولما كان ذلك ظاهر
البطلان نزلناه وقلنا ان ذلك منه بناء على ان الواحد والمتعدد فردان للواجب ليكون تحقق الامتثال
في المتعدد بالكل لا بالاول فحسب والحق هو الثاني اذ لا يعقل الامتثال بعد تحقق الامتثال ودعوى ان
المجموع في المتعدد فرد واحد غير مجد بعد صدق الطبيعة المطلوبة على كل فرد وتحقق الامتثال باول
فرد ودعوى التمييز بالنية تسلم بما لا تمييز فلا تغني من جوع وتنتهي بلا مدرك ولا ما فضى ما يقول
له افعل مرة او مرتين فاتى بهما في ابادة الفرد به حتى اذا نوى اثنين لم يمتثل بواحد هل هذا الا تحكم
وشبه الغريب مع انها انما تكون في العبادات اخص ما يستدعي التقرب وتمام القول يأتي ان شاء الله تعالى
في الواجب التخييري نعم يعقل ذلك فيما اذا جاء بالمتعدد دفعة كان يأمر بالعتق فيعتق عبدين بايقاع
واحد والتحقيق ان التحقيق في ذلك عتقان لصدق اسم العتق على عتق كل منهما وان وقعا معا بصيغة
واحدة لان المطلوب بالامر انما هو العتق لا ما به يقع العتق وح فيقع احدهما عما امر به ويعين بالقرعة
بالاختيار والاخر تبرع يثبت له فيه الولاء وبذلك تظهر الثمرة فانه على الاول ينبغي الولاء في الكل وربما
قيل باستحباب الزائد وهو مبني على الفساد لابتنائه على التخيل بتخيل ان الطبيعة كانت مطلوبة على التحتيم
اقتضى حصول الامتثال ارتفاع التحتيم والمنع من الترك فبقيت على الرجحان والطلب لا بد في دفع ذلك
ابين من دليل وذلك لان الوجوب امر واحد وهو الرجحان مقيدا بالمنع من الترك وبعد الامتثال لم يبق مطالبا
بشيء على وجه من الوجوه فلا بد في دعوى الاستحباب في الباقي من طلب جديد واما اهل الوقف وهم الواقفية
فلا يكونون على انهم ترددوا بين المقالتين مقالة اهل الوحدة ومقالة اهل التكرار فوقفوا عن القول
باحدهما حيث لم يحكموا بوضعه لاحد الامرين من الوحدة او التكرار فترددهم كان في الوضع والسيد على انهم
على يقين من امرهم من جهة الوضع وان ترددهم انما كان في الزائد على الواحد هل اراده المتكلم ام لا فترددهم
انما كان في مراد المتكلم دون الوضع فلذلك الذي بعده وقال صاحب الوقف اراد المرة بلا شك وما زاد عليها

لسنا نعلم اراده كما قال صاحب التكرار دام لم يرده كما قال اصحاب المرة فانا واقف فيما زاد على المرة لا فيها نفسها
ثم اختار ملتفه مذهبا واستدل عليه بادلة الاشتراك وقضيته انهم قائلون بالاشتراك ايضا كما يقول والتردد
في المحل دون الوضع ومن هنا يردد في المحصول في بيان علة الوقف حيث قالوا اما الادعاء كون اللفظ مشتركا
بين المرة الواحدة والتكرار او لانه لا يدرى انه حقيقة في المرة او في التكرار والحاصلان مفهمان ان الكون
من الحاكم بالوضع او من الحكم بارادة المتكلم وغيرهم حاكم بكلا الامرين قوله لنا تبادر مجرد طلب الفعل
هنا عمدة ما استدل به اصحاب الماهية في هذا الباب وتحقيقه ان الصيغة ليست الا الطلب حقيقة مثلها
وهما الذي كونوا به الفعل وصفا له وقيوده خارجة عن حقيقته وهاتان المقدمتان مسلمتان ولما كان
مبدأ الفعل هو الجنس انما وضع للطبيعة من حيث هي ثبت ان المطلوب هو الطبيعة من حيث هي وما وقع
لابن الحاجب في الايضاح من انه للطبيعة المقيدة بالوحدة خلاف التحقيق على ان صاحب المفتاح صرح بان ذلك
انما هو فيما عدا غير المنون من المصادر وان غير المنون كرجعى وبشرى لا نزاع في وضعها للطبيعة من حيث
هي ولا ريب ان الماخوذ في الفعل انما هو في غير المنون وان كان الظاهر انما ترتيبا الصيغ كرجعى وبشرى لكن
اذا لم يقع النزاع في الصحيح فلان لا يقع في هذا بطريق اولى ولا قياس بل الوجه الذي رفع النزاع هناك كيف
واقتضى ما اقتضته الثمرة الاولى اخذ قيد الوحدة في اسماء الاجناس لمنا ياتيه الا قرار المسائل الجمهير كرجل
وفرس لعدم الخلاف انما على القليل والكثير فدعوى اخذ قيد الوحدة في وضعها مع كونه على خلاف الاصل تماما تنقض
قياس لا نظر على ان التحقيق والجعبية ايضا ذلك الظهور انما اسماء طبايع وماهيات فلا وجه لملاحظة
الوحدة في اصل وضعها نعم لها مع التنوين وضع اخر نوعي للفرد المنتشر وهو الغالب فكان لها وضعان
وكيف كان فقد حكم ابن الحاجب ههنا بان المطلوب بالصيغة انما هو الحقيقة من حيث هي اما بناء على تمام
الانواع فيراد رجوعا عما ابداه منه فيما سلف هذا وقد اورد على هذا الاستدلال ان قصارى ما حكت به
المقدمتان عدم اخذ الوحدة والتكرار في مفهوم المادة وبعبارة اخرى من عدم دلالة الامر على احدهما بمادته
لا تدل عليهما بصيغته وهيئته والنزاع انما هو في مدلول الصيغة وهو دون المادة ذكره الفصول وبلقاه
شراح كلام بالقبول ونحن نقول لو دل عليه لتبادر بما درجه كل مدلول مادل عليه حضوصا ما لمحن بي لا
حتى لا يكاد يخلو منه خطاب لمام يتبادر الا مطلق الماهية علمنا انه ليس في الامر في شيء لا من صيغته ولا من
مادته وكفى بذلك شاهدا ودليلا واما ما احتجوا به من صحة تقييده بالوحدة تارة والتكرار اخرى من غير
لزوم نقض ولا تكرار ومن انه لو كان للتكرار لكان الامر بالشيء نافيا لما تقدمه من التكاليف المضادة له
فليس بشيء اما الاول فلان التجوز والتاكيد ودفع احتمال التجوز غير عزيز على انه لا يدفع القول بالاشتراكه

فيها لقطعا اذ يكون التقييد بكل منهما قرينة تعيين بل لا يرد على القول بالوحدة الا على الاحتمال الاول وقد
عرفنا انه خلاف ما هم عليه واما الثاني فلانهم شرطوا في التكرار الامكان عقلا وشرعا وكثيرا ما يستدلون
بانه قد استعمل في كل من الوحدة والتكرار كالامر بالحج والصيام والسقي وحفظ المتاع فلا ريب ان يكون
مشتركا بينهما او حقيقة ومجازا وحقيقة في القدر المشترك بينهما لكن ثبت في مسائل الدوران تقدم
الحقيقة عليهما لكونهما على خلاف الاصل فتعين وليس استعماله في خصوص كل منهما كي يلزم المجاز على هذا التقدير
ايضا بل في القدر المشترك وجاء خصوص الفرد من خارج واستدل الشيخ ره في العدة بما روي عنه ص انه لما قال
له سراقة في الحج لعامنا هذا يا رسول الله ام للابد فقال ص بل لعامنا هذا ولو قلت نعم لوجب فبين ص ان
الزيادة انما تثبت بقوله نعم ولو كان للتكرار لما احتاج الى ذلك قوله وايضا لو دل على التكرار الخ
يريد ولو عمت الا انقضت سائر التكاليف المضادة لها مع ان الناس مجمعون على عدم انتقاض الصدق
المطلق وقد عرفت ان اهل التكرار يشترطون الامكان العقلي والشرعي وما خلا من ذلك يلتزمون فيه العموم
ولا ضير وحيثما يرد منها في الخطابات الشرعية يجب حمله على ذلك الا ان يدل الدليل على خلافه قوله
وما قيل الخ لاصحاب التكرار شبه كثيرة بينة الوهن تطلب من النهاية والذريعة ولا اشباهها الا في ربع
الاولى ان النهي للتكرار والاستمرار اجماعا ولا فرق بينه وبين الامر الا بان احدهما الطلب للفعل والاخر طلب
الترك فليقس ما اشتبه امره على ما علم وضعه قضاء لحق الحكمة او لانهما من واد واحد لانهما طلب مرة لا
دخل لخصوصية المطلوب والحاصل ان لا تضرب بمعنى اترك الضرب وحصل احدهما المرة والاخر الدوام تحكم
بحت الثانية وهي اقوى ما شبهوا به انه لا نزاع في ان الامر يقتضي النهي عن الضد العام وهو الترك وحيث ثبت
ان النهي للتكرار وجب ان يكون الامر الدال عليه كذلك والا فلا اقتضاء الثالثة ان التكاليف لم تكن مطلوبة
على الدوام بل على الوحدة لامتنع ورود النسخ لانه اما ان يفرض بعد الفعل ولا تكليف فلا نسخ او قبله وهو حظ
لما ثبت في باب النسخ الرابعة انه لولا التكرار لامتنع الاستثناء والجواب اما عن الاولى فالمنع من كون النهي
موضوعا للتكرار وانما جاء الاستمرار من اللزوم العقلي وذلك لدلالته على المنع من ايجاد الطبيعة ولا يتم الامتثال
الا بالاستمرار على الترك كما هو واضح سلمنا ولكن هذا قياس مع الفارق وتحقيقه ان الحدث الماخوذ
في الفعل اما ان يكون هو الفرد المنتشر المدلول عليه بالنكرة حتى يكون معنى اضرب اوقع ضربا او الطبيعة
المدلول عليها باسم الجنس حتى يكون معناه اوقع الضرب كما هو الحق ذا التمايز بينهما انما هو التنوين ولا
ريب ان مبدأ الفعل انما هو المجرد منه وكيف كان فالنهي يخالف الامر اما على الاول فلان الامر ح يكون بمنزلة
نكرة في الايجاب والنهي بمنزلة نكرة في السلب ومن المعلوم عموم الثانية دون الاولى واما على الثاني

فالنهي لما كان كما عرفت منعا من ايجاد الطبيعة لم يتم الا بالاستمرار فوضع له بخلاف الامر فانه لايجاد الطبيعة
وهو يتحقق بالمرة سلمنا ولكنه قياس في اللغة واما ما ذكروا اخيرا من انه لا دخل لخصوصية المطلوب ففيه
ان الفرق لم يات من خصوصية المطلوب وانما جاء من ان الطلب في فعل يقتضي تحقيق طبيعة الفعل
فيتحقق الامتثال بالمرة وفي الترك منع من تحقيقها فلا يتحقق الامتثال الا بالامتناع راسا
ما عسى يتراءى من الفرق بخصوصية المطلوب حتى اذا كان من قبيل الاعلام كما ترك الضرب اي حقق
عدمه اقتضى الاستمرار كما في النهي وكان ان اترك الفعل ولا تفعل على حد سواء وان كان من قبيل لا تكلمه
لم يقتض فباطل بل المدار على هيئة الطلب ولكل معناه كما عرفت نعم ربما كان الاستمرار ماخوذا في
مفهوم المادة كما جنبوا قول الزور فان الاجتناب هو الترك على الدوام هذا والحق ان اهل العرف
كما يفهمون من قولنا لا تضرب المنع من ايجاد الماهية في جميع الاوقات الا ان تدل قرينة على تخصيص
المنع بوقت دون اخر كذلك يفهمون من قولنا اترك الضرب الامر بالترك في جميع الاوقات
الا مع قيام القرينة على تخصيص الترك بوقت من الاوقات حتى اذا تركه ثم فعل عد عاصيا كما
في النهي من دون فرق لكن ذلك لا يقتضي الصيغة مطلقا للتكرار فان هذا انما جاء من خصوص
المادة والكلام انما هو في الهيئة ودلالتها بحسب الوضع والمتعلقة الفرق بين الامر والنهي بان
التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به بخلاف التكرار في النهي اذ التروك تجتمع وتجامع غير مجد
بعدما قدمنا من انهم يشترطون في التكرار الامكان عقلا وشرعا فلو صح القياس لا منع هنا لما ذكرنا
واما عن الثانية فبان النهي عن الضد المدلول عليه بالامر انما هو بحسب الامر فاذا امرت بالضرب يوم
الجمعة كان الضد المنهي عنه ترك الضرب في ذلك اليوم لا ترك الضرب مطلقا وعلى ذلك القياس
فهو اذن تابع له منقسم بقسميه فكيف يجعل دليلا عليه بل ان قلنا ان الامر للتكرار كان النهي عن الضد
كذلك والا فلا وحيث كان معنى اضرب اثبت طبيعة الضرب كان مقتضاه النهي عن ضده لا نرك
طبيعة الضرب وبالجملة المامور بشيء منهي عن تركه بما يتحقق به الامتثال فان كان الامتثال يتحقق بالمرة
كان المنهي عنه تركها بالمرة وان كان على الدوام كما ضربنا كما كان المنهي عنه كذلك واما عن الثالثة
فبان النسخ كما يتعلق بما يجب على الدوام كالصلوة مثلا ويكون نسخا الحكم عمن فعل ومن لم يفعل لاشتراكهما
في الحكم ولو بدليل من خارج ممن وجد ومن لم يوجد كذلك يتعلق بما يجب في العمر مرة كالحج ويكون
نسخا عمن لم يفعل اذا كان قد وقع ولو عن واحد وانما الممتنع ما لم يقع اصلا ثم قد يتم هذا حيث يكون
المكلف واحدا كما اذا كلف المولى عبده بفعل خاص فان النسخ ح لا يعقل الا اذا طلبه مرة اكثر من

مرة لما ذكره على انه انما يستلزم تكرارا في الجملة ولو مرتين ولا يستلزم الدوام كما هو المدعى والحاصل انا تختار السؤال الاول منا الترديد الواقع في السؤال وهو وقوع النسخ بعد الفعل فوات فلا تكليف فلا نسخ قلنا غاية ما يبقى الفعل التكليف عن الفاعل لا عن كل مكلف والنسخ عبارة عن اخراج المنسوخ من الشريعة بعد ان كان موضوعا للعمل به وسلكه كل من اراد العبود واما عن الرابعة فبان المستثنى منه العام في المثال محذوف ودل عليه الاستثناء والا لم يصح والتقدير صم جميع الايام الا يوم كذا فان قلت صحة الاستثناء فرع ثبوت العموم فكيف يكون ثبوته به قلنا انما استدللنا باستثناء المتكلم على سبق ارادة العموم وتقدير العام وانه لو لم يقصد العام لم يستثنى لم يرد الاستثناء الا على عام وان كان علمنا بالعام انما ثبت بالاستثناء وجميع باب الاستدلال بالمعلول على العلة من هذا القبيل ولهذا ذكر الاولين وضم اليهما ثالثه من الضعاف وهي لا تحصى

قوله كتعليقه على موجب بتكرره هو على صيغة اسم الفاعل اي على سبب موجب لان تكرر السبب يستلزم تكرار المسبب وذلك كتعليق وجوب السعي الى النداء في يوم الجمعة والطهارة على القيام الى الصلوة وكلاهما مما يتكرر ومثل اقم الصلوة لدلوك الشمس لا بد اذ المعنى اذا دلكت فاقم وكذا ومن شهد منكم الشهر فليصمه **قوله** واتمة التكرار على هذا التحوخ احتج اصحاب المرخ بامور احدها ان الطلب كسائر المشتقات وهي لا تدل على التكرار اجماعا الثاني ان الطلب انشاء والانشاء كغيره من صيغ الايقاع وهي انما تدل على واحد بمعنى ان ايجادها بهذا القصد انما يكون سببا لوجود امر واحد لا اكثر الا ترى انك اذا قلت فلانة طالق فانما يقع طلاق واحد وكذا لنا اذا قلنا ضرب ينبغي ان يكون قولك هذا سببا في طلب ضرب واحد الثالث مثال العبد المأمور بدخول الدار بالدخول مرة ومن حلف لا صوم يصوم يوم والجواب عن الاول بانا نا ادوا بالاستدلال لهم بالمشتقات ما الحقنا به ولا على طلب ان الصيغة كغيرها من المشتقات ليست الا مادة وهيئة ولا محل التكرار في هذه المادة وانه لا يجعل في سائر المشتقات الهيئة قطعا لانا نعلم انها انما وضعت للطلب وان جاز وضع بعض الهيئات لما نعرف من هذا كضراب للكثرة ولا في المادة والا لدخل في سائر المشتقات لتساوي الكل فيها فكما ينهض على التكرار ينهض على الوحدة ايضا لعدم دخولها في شيء منهما ثم لا يفيدهم هذا عند انا ادوا انما تدل على الوحدة كسائر المشتقات فقد بطلوا وعن الثاني بان الايقاع في صيغة الامر انما هو في الطلب وانه لا كغيره من الايقاعات فكما انا اذا قلت موقعا طلقت مثلا لم يقع الا طلاق واحد كذلك اذا قلت اضرب لم يقع بهذه الصيغة الا طلب واحد لكن الكلام انما هو في متعلقه اعني المطلوب هل تدل الصيغة على كونه واحدا

قال العلامة ان اصحاب التكرار لا يدعون ان هذا مستفاد من الصيغة [illegible]

ام لا في الطلب نفسه فانه لا كلام في ان الصيغة انما تكون سببا لايجاد طلب واحد لا اكثر كان صيغة الطلاق والعتق والبيع والنكاح وغيرها كذلك وهذه السببية في الايقاعات هي المراد بالدلالة فان معنى صيغة الايقاع ان تلك لها حاصل بها والاشتباه انما جاء من جهة ان الموقع في صيغ الايقاع انما هو المبدأ فكان واحدا لا مرة وهذا بخلاف صيغة الامر فان الموقع فيها انما هو الطلب لا المبدأ فانه هو المطلوب واقتضى بالاقتضاء للسببية في الايقاع وحدة الموقع لا وحدة امر آخر خارج فتوهم في الامر ان الموقع هو المبدأ ايضا وادعى فيه ذلك واني يكون هو الموقع وهو انما يحصل بفعل المأمور ولو كان كذلك لكان من فعل الامر كما هو ظاهر وعن الثالث ان المثالين ان نهضا على اهل التكرار لم ينهضا لاهل الوحدة فكيف صح لهم التعلق بذلك واما اصحاب الوقف فاحتجوا بانا لو قلنا بشيء من ان احد الامرين ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له ونقل الاحاد لا يفيد العلم والتواتر يمنع الخلاف ويوجب استواء الباحثين فيه فان العادة تقتضي امتناع ان لا يطلع على المتواتر من بحث وجهد في الطلب وان امكن ان تقع فرطا لفرد دون اخرى فانما ذلك في غير المتواترات العرفية لاشتراك سبب العلم بين الكل والجواب انه كان الواجب بمقتضى هذا الاستدلال المصير الى مقالة اهل الطبيعة فانا حقدوا ينكلون في نفي الزيادة التي ادعاها اهل الوحدة والتكرار ويطلبون الحجة على نفيها ايضا لا يكرون في الجملة علينا انها منفية بالاصل سلمنا ولكن هنا طريق آخر وهو تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على ما يراد به عند الاطلاق ولقد دللنا حتى هديت بنا على العلم ان المقصود به عند الاطلاق انما هو الحقيقة لا بشرط شيء بعد قيام الحجة وظهور المحجة من توقف واما من يقول بالاشتراك بينهما فيحتج باستعماله فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة وكلا المقدمتين في حيز المنع اما الاولى فلانه لا امر انما يستعمل حيثما استعمل في مطلق الحقيقة ثم ان اريد تقييد باحد الامرين دل عليه بلفظ آخر واما الثانية فلما تقدم في مسائل الدوران من تقدم الحقيقة الواحدة على المتعددة ثم نقول لو كان معينين للامر لتبادر منه كما نتبادر معنا في كل مشترك كيف والمعنى انما يكون معنى اذا تبادر واحتياج المشترك الى القرينة ليست لدلالة بل لتعيين المراد بعد تحقق الدلالة وقد ثبت غرائف السيد في الذريعة بعدم فهم الوحدة والتكرار من الامر كالزمان والمكان والالة فكيف يسوغ الاقدام بعد هذا على دعوى الاشتراك واما ادلة الذريعة فانها كما عرفت انما تنهض للطبيعة والوافي بحسن الاستفهام ونحوه ان نهضت فانما تنهض من يقول باختصاص باحد الامرين من الوحدة والتكرار لا على الطبيعة كما لا يخفى **قوله** تذنيب اتفقوا على ان تعليق الجزاء والانشاء على الشرط كان جاءني فاعطه وان خرجت فانت طالق لا يقتضي تكرره بتكرر الشرط

وانما الكلام في تعليق الامر فنقول لا كلام في تكرار الامر بتكرر ما علق عليه اذا كان علة له او كان التعليق باداة العموم الشمول نحو كل بخلاف اي فانها للبدل في العرف الظاهر بين كل رجل جاءك فاعطه واي رجل جاءك فاعطه فيجب اعطاء الجميع في الاول والاقتصار على واحد في الثاني لانه المتيقن وربما جاء اي بمعنى كل كما في اي ما يؤمن فيجري عليها احكامها ولكن بعد قيام شاهد الحال على ذلك كما في المثال المذكور قضاء لحق العلية والشمول لا لكونه امرا كما انه لا كلام في التكرر عند قيام القرينة على ارادة العموم انما الكلام فيما عدا ذلك كان جاءك زيد فاعطه وحكاية القول ان القائلين بعدم اقتضاء الامر التكرار اختلفوا في ان التعليق المبحوث عنه هل يقتضي تكرر الامر المعلق بحق التعليق كما اقتضاه بحق العموم والعلية ام لا فمن الناس من ذهب الى الاول والمحققون على الثاني وربما حكي عن بعضهم عدم الاقتضاء حتى في العلة ونسب الى السيد وكلامه في الذريعة صريح في الاقتضاء فانه وان نفى الاقتضاء على الاطلاق عند ذكر ما تخيرهم لكنه قال في الرد على من قال بالاقتضاء مطلقا محتجا بان الشرط كالعلة ما نصه ليس العلة كالشرط لان العلة مؤثرة في المعلول وموجبة له فلا بد من تكرره بتكررها والشرط ليس بموجب ولا مؤثر وان وقف الحكم عليه فلا يجب ان يتكرر المشروط بتكرره الا ان يصير الشرط مع كونه شرطا علة فيتكرر من حيث كان علة لا من حيث كان شرطا انتهى لكن حكي جماعة الاجماع على التكرار في العلة غير ان الآمدي بعدما نحكي الاجماع على التكرار قال والاصوليون من الحنفية قالوا ان الامر المعلق يفيد المرة ولا يدل على التكرار واذا علق بالعلة لم يجب تكرار الفعل بتكرر العلة بل لو وجب تكرره كان مستفادا من دليل آخر ويشهد بهذا من كتبهم وكذلك منع العضدي فانه بعد ان حكى الاتفاق اخذ يحكي احتجاج المنكرين في العلة واما الشرط العام فلم يختلف فيه اثنان لانه بمنزلة التكرار وقال الفخر الرازي في المحصول وبصرح جماعة من المتأخرين ان التعليق على الشرط والصفة المتكررين لا يفيد التكرار من حيث اللفظ ويفيده من حيث الامر بالعمل بالقياس وقال في التمهيد اي لم يوضع اللفظ له ولكن يدل من جهة القياس بناء على ان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية قلت ويحتمل ان يكون رادا بالقياس ما استبدوا به من اجراء حكم احد المتساويين على الآخر وذلك انه لما لم يكن بين المجيء الاول وغيره فرق وجب بحكم القياس ان يترتب على غير الاول ما ترتب على الاول وكذا الكلام في الصفة اذ لا فرق بين الاتصاف الاول وما بعده وكيف كان فكلامهم هنا لا يجرح بهم من مقالتنا غاية ما هنالك انهم نبهوا على ان القياس يقتضي التكرار وكل من يقول بالقياس يقول بذلك الا ان يتحقق بين المقيس والمقيس عليه فرق فان قلت ظاهرهم نفي الاقتضاء على الاطلاق حتى في العلة قلت انما نفوا الاقتضاء بحسب اللغة وهو في العلة حق العلية

ثم ما كانوا

ثم ما كانوا ليثبتوا الاقتضاء بالقياس وينفوا العلية فالحق ما عليه المحققون فان من قال لوكيله ان جاءك زيد فاعطه درهما او اعطه ان جاءك فجاءه مرارا فاعطاه بكل مرة لامه على ذلك ولم يحتسب له الا مرة والجملة لا تفهم ولا يفهم احد من مثل هذا الامر الا طلب مطلق الفعل ولا فرق بين وقوعه معلقا على شيء او غير معلق وانما يجيء التكرار من خارج لكون المعلق عليه علة في نظر الآمر يستلزم وجودها وجود المعلق ولو كان ينص على ارادة ذلك بان يعلقه باداة تدل على العموم كان يقول كلما جاءك فاعطه او تقوم على ارادة ذلك قرينة كما تقول ان زنيت فاحفظ وان ابتليت فاصطبر وجميع ابواب المواعظ والنصائح من هذا القبيل اما ان التعليق عليها تقتضي ذلك كونه تعليقا عليها فلا ومن هنا صح لنا ان نقول على الاطلاق ان التعليق على الشرط والصفة لا يقتضي التكرار وهل معنى التعليق الا ان الحكم يتوقف المعلق عليه على المعلق حتى اذا قال اعطه ان جاءك فانما يريد لا تعطه الا اذا جاءك واين هذا من دعوى متابعة العطاء المجيء وتعدده بتعدده حتى يقول كلما جاءك فاعطه بل اذا استعمل للسبب كان يقول ان جاءك فاعطه لا يفهم في العرف التكرار بتكرره فان قلت اذا كانت العلة التي يتكرر الامر المعلق عليها بتكررها هي ما كان علة في نظر الآمر فلا ريب ان الامر في المثال قد جعل المجيء علة للاعطاء لما سنبين ان شاء الله تعالى ان الشرط اللغوي اكثر ما يجيء للسبب والتعليل كما تقول ان زارك فاكرمه وان هانك فاضربه وان ضربك فاقتله وان خرجت فانت طالق وان فعلت فانت حر جعلت الزيارة علة للاكرام والاهانة علة للضرب والضرب علة للقتل والخروج للطلاق والفعل للعتق قال الله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا واذا حييتم بتحية فحيوا ومن يخرج من بيته مهاجرا ومن يقتل مؤمنا ومن يعمل مثقال ذرة واذا اردنا ان نهلك قرية ومن هذا الباب كل ما جاء في ثواب الاعمال وعقابها وقد يجيء للتعليق وهو جعل الجزاء معلقا على مدخول الاداة ومشروطا به وهذا كما تقول اعطه ان سألك واضربه ان ضربك وقال تعالى اذا تطهرن فاتوهن واذا حللتم فاصطادوا وعلى هذا فكيف يصح نفي الاقتضاء في مثل هذا قلت لا ريب ان المتبادر من نحو ان جاءك فاعطه جعل المجيء الذي يحتمل وقوعه بعد الخطاب علة للاعطاء لا كل مجيء حتى ما فصل بينه وبين الخطاب بالمجيء مرة او مرتين او اكثر والحاصل ان دخول الاداة ان دل على العلية فانما يدل على علية مدخولها في الجملة واما علية اكثر من هذا المثل من آية او غيرها فانها وان كانت على الاطلاق ولكنها انما جاءت بدليل زائد على الدخول ككون الاداة للعموم وغير ذلك من اجماع او قرينة كما في ثواب الاعمال وعقابها احتج مثبتوا الاقتضاء على الاطلاق بثبوت تكرر الفعل بتكرر ما علق عليه في اوامر الشرع نحو وان كنتم جنبا فاطهروا واذا حييتم بتحية فحيوا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا الى غير ذلك من الآيات والروايات سيما ما جاء

في الثواب والعقاب للقطع بتكرر كل ما يترتب على الفعل بتكرره مرة وبانه لو لم نقتض التكرار لوجب ان يكون
اذا لم نفعل مع الشرط الاول وفعل مع الثاني او الثالث قضاء لان محله في حكم انما هو ما بعد الاول
مع انه اداء بالاجماع وما ذاك الا لمكان التكرار وربما احتجوا بقياس الشرط على العلة والجواب عن الاول
ان تكريره فيما تكرر من اوامر الشرع لكان العلية الثابتة بالادلة الخارجية ولا كلام لنا فيها وانما الكلام
في التكرر بمجرد التعليق وعن الثاني ان القضاء انما يتحقق حيث يكون الوقت الذي ضرب للفعل مصلحة فيه
بحيث لا يصلح الا فيه اما اذا كان مصلحة للفاعل وان لم يكن فانه يسمى اداء وان تأخر كما في الاجل المضروب
لوفاء الدين واما الثالث فظاهر البطلان وان الشرط من العلة وانما اراد بالشرط ما يحصل علة ولما
فيه انه لا يتم في الشرط التعليقي ثم انا قد بينا ان الذي يحصل علة انما هو الشرط الاول لا مطلقا واحتج
نفاة التكرار بالعلة بانه لو تكرر الفعل بتكرر العلة لتكرر بتكرر الشرط بطريق اولى لان الشرط يلزم
من عدمه عدم المشروط بخلاف العلة لجواز ان يخلفها علة اخرى كما يجيء في تعليل الحكم بعلتين مستقلتين
والجواب ان التكرار لم يبن على شدة الحاجة ليقال ان الحاجة الى الشرط اشد منها الى العلة بل على الاقتضاء
والتأثير ووجود العلة يقتضي وجود المعلول بخلاف الشرط فان وجوده لا يستلزم وجود المشروط فاذن
ثم قلنا بالتكرار في العلة دون الشرط واما ما في الحصول من الاقتضاء قياسا فباطل لما علمنا انه
في التمهيد لان قيدا لا وليس ما خلفه الوصف في التعليق انما كان على الوصف الخاص اعني ما وقع اولا
لا مطلقا وانما على ما ذكرناه فتحقق الفرق بين المقيس والمقيس عليه بدلا انتم هذا واعلم ان محل الخلاف
ما اذا كان المتكرر من الشرط والصفة واقعا في محل الاول كما مثلنا اما اذا وقع في غير محله فان تكراره
يوجب تكرارها على ما عليه من غير اشكال وذلك كان تقول لوكيلك من دخل داري فاعطه درهما فدخل
انسان واحد مرارا لك فانه يستحق درهمين والتحقيق ان هذا ليس من التكرار فان ذلك جاء من عموم الدار
فهو بالنسبة الى كل دار اوله **قوله** اختلفوا في دلالة صيغة الامر على الفور كالخ كل من قال بانه الامر
للتكرار قال بانه للفور لما مر لاستلزام التكرار الفور او لان الصيغة بزعمهم تدل عليه كما تدل على التكرار وانما
الخلاف فمن عداهم فذهب القاضي منهم والشيخ منا الى انه للفور ونسب الى ابي حنيفة وجماعة من الاصوليين
غير ان القاضي يقول باقتضائه فورية الفعل والعزم على الفعل في ثاني الحال حتى اذا اخل بهما عصى لا بترك
العزم والشيخ يقول باقتضائه التعجيل بالفعل حتى يعصي بتأخير الفعل ولا يكفي العزم وهل يجب الفعل
بعد الترك على الفور ايضا حتى يعصي بالتأخير الى ثالث الحال وهكذا ام سقط الفورية بالترك ولا دليل على
الوجوب في الجملة حتى لا يعصي بالتأخير بعد ذلك اصلا قولان حكاهما السيد في الذريعة وذهب الجبائيان

والقاضي ابو بكر وابو الحسين البصري وجماعة من الشافعية والاشعرية الى انه للتراخي بمعنى ان الصيغة باقتضيها
تدل على جواز التأخير عن اول وقت الامكان حتى اذا فعلها فعل الآن كان مجازا ولم يحكم احد القول
بدلالته على وجوب التأخير عكس ما قيل في الفورية الا ما حكى شارح الزبدة عن بعض شراح المنهاج
من نسبة ذلك الى الجبائيين وبعض الاشاعرة والمحكي عنهم كما عرفت انما هو الاول لكن قال الامام في البرهان
اما الواقفية فذهب غلاتهم الى انه لو بادر عقيب الفهم لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان يكون غرض الآمر هو التأخير
قال وهذا سرف عظيم في حكم الوقف وذهب المقتصدون الى ان من بادر اول الوقت كان ممتثلا مطيعا
وان اخر لم يقطع بخروجه عن العهدة وربما توهم بعضهم من دعوى الاولين ان هناك قولا بالمنع من المبادرة
وصرح به مقالة بعض اصحاب التراخي وزعم انهم صنفان موجبون للتراخي ومجوزون وهذا غلط فان الواقفية
الذين ذكرهم الامام هم القول بالوقف وغلاتهم من تجاوز منهم الحدود في التوقف حتى توقف فيما اجمعت
الجماهير واتفقت عليه آراء العقلاء واصحاب الحادوات وسائر الناس على صحته والخروج به عن العهدة ولم يزعموا
ان في الامر دلالة على المنع ليكون قولا بالدلالة على التراخي فلم يذهبوا الى المنع على البت وانما توقفوا في خروجه
بالمبادرة ولم يقطعوا بالبراءة واين هذا من القول بالتراخي وانما هي مقالة واقف وعساه اعتبر ما في شرح
الزبدة فحكاه من دون تفسير وذهب قوم الى الوقف لكن منهم من كان توقفه في دلالة الصيغة على احد الامرين
لغة فلا يدري ما هي اللغوي لغة ام لا لكنه اذا بادر خرج عن العهدة قطعا لاشتماله على كلا القولين واختاره امام
الحرمين فانه قال بعد ان حكى عن المقتصدين ما ذكرناه وهو المختار ومنهم من افضى به توقفه في اللغة الى توقفه
في تحقق الامتثال بالمبادرة بناء على تجويز ان يكون موضوعا لايجاب التراخي والاولون لم يجوزوا هذا الاحتمال
لاتفاق كلا اهل الفور والتراخي على خلافه وكيف كان فتوقفهم لم يبتن على القول بالاشتراك في الوضع
لكلا الامرين حتى يرجع الى التوقف في الارادة لا في الوضع بل كان توقفهم في اصل الوضع فلم يعلموا انه لاي الامرين
وضع والحق المتأخرون من الفريقين وفيهم المحققون كالامام الرازي وابن الحاجب والمحقق والعلامة الى انه
لا يدل على شيء منهما كما لا يدل على غيرهما من الصفات حسب ما تقدم في المعنى السابق وهو المحكي عن الشافعي
والفرق بين اصحاب التراخي وبين هؤلاء مع اتفاقهم على جواز التأخير والبراءة بالمبادرة ان الاولين يزعمون
ان جواز التأخير مدلول للامر والصيغة دالة عليه وهؤلاء يقولون انما يدل على طلب الطبيعة ليس الا وكلام السيد
في الذريعة عند تحرير الاقوال وان كان ظاهرا في ان مقالتهم هي مقالة المتأخرين حيث قال وقال اخرون
الامر يقتضي ايقاع الفعل من غير اختصاص بوقت من الاوقات المستقبلة وهو مخير في ايقاعه فيها وهؤلاء
هم اصحاب التراخي وهو كما ترى يدل على ان مقالة المتأخرين هي مقالة اهل التراخي لكن كلامه في الحجة

صريح في انهم يقولون ان في الصيغة دلالة على جواز التأخير والتخيير في ايقاع الفعل بين سائر الاوقات وذلك
انه قال وقولهم لو اراد وقتا معينا لبينه نعكس عليهم فيقول لو اراد تخييرا في الاوقات كلها او انها متساوية لبينه
لما بين وجوبا فلم يبين التعيين القطع على التخيير وكذلك يظهر من تحريره لما اختاره على ما ستبين واما السيد
نفسه رضي الله عنه فقد اختلف النقل عنه وكلهم يحكي عن الذريعة فقال بعضهم الظاهر من كلامه في الذريعة
اختيار مقالة المتأخرين وحكى العلامة عنه القول بالوقف وحكى اخرون عنه القول بالاشتراك اللفظي بين
الفور والتراخي قلت كلامه في الذريعة موهم لذلك كله فانه قال بعد ان حكى مقالة اصحاب التراخي بانه
وقال اخرون الواجب على من سمع مطلق الامر ولا عهد ولا قرينة ولا دلالة ان يعلم انه مأمور بايقاعه ويتوقف عن تعيين
الوقت والتخيير فيه على دلالة تدل على ذلك قال وهو الصحيح والدلالة عليه ان اللفظ خال من توقيت ولا تعيين
ولا تخيير وليس يجوز ان يفهم من اللفظ ما لا يتناوله كما لا يجوز ان يفهم منه الاماكن والاعداد وكل شيء لم
يتناوله لفظ الامر وايضا فلا خلاف ان لفظ الامر قد يرد في القرآن واستعمال اهل اللغة ويراد بها تارة
الفور واخرى التراخي وقد بينا ان ظاهر استعمال اللفظة في شيئين يقتضي انها حقيقة فيهما ومشتركة
بينهما ثم استدل بحسن الاستفهام وحسن التقييد بما يدل على الفور تارة والتراخي فقوله اولا في تحريره المذهب
ويتوقف عن تعيين الوقت ظاهر في الوقف وقوله ثانيا انه لا يفهم منه شيء من الامرين ظاهر في مقالة
المتأخرين وقوله ثالثا حقيقة فيهما ومشترك بينهما ظاهر في الاشتراك لكن يظهر انه لا يريد بالتوقف
التوقف في الوضع كالواقفية وانما يريد التوقف في الارادة والحمل على ما يدل عليه مع قوله الواجب على
من سمع مطلق الامر الخ والتوقف في الحمل انما يجيء من دعوى الاشتراك فبقي كلامه دائرا بين الامرين لكن
ما يدل من كلامه على الاشتراك لما لم يكن قابلا للتأويل لتصريحه بكونه حقيقة فيهما ومشتركا بينهما وجب تأويل
ما هو ظاهر في مقالة المتأخرين الى ان المراد لا يفهم احد الامرين على التعيين كما هو الشأن في سائر معاني المشترك
على ان هذه طريقته في كل ما استعمل في شيئين كالامر في الوجوب والندب والوحدة والتكرار وتلك محجة
ما زال يكررها في سائر المواطن فان قلت ما اولت من كلامه فاكث لتأوله لقوله بعد ذلك في الاستدلال
لما صار اليه ما نصه وايضا فانه يحسن بغير اشكال ان يتبع القائل قوله قم وما اشبه ذلك من الامر بقوله
الساعة او في الثاني او بان يقول متى شئت فلو كان اللفظ موضوعا للفور او التراخي لما حسن ذلك ولكان تكرارا
عبثا ولغوا قلنا انما اراد موضوعا لاحدهما فحسب والذي يدلك على ذلك رده بعد ذلك على اصحاب
الاطلاق الذين سماهم اصحاب التراخي فكأن المذاهب اذن في هذه المسألة خمسة الفور والتراخي والتوقف
في الوضع والاشتراك بينهما والطبيعة من غير تعرض لشيء منهما فان انضم الى ذلك اختلاف اهل الفور وخلاف

اصحاب الوقف كانت ثمانية فان ثبت ما حكاه في شرح الزبدة حتى يتحقق الخلاف بين اصحاب التراخي ايضا كانت
تسعة ثم ان السيد قال في الفصل الذي صحح عقده في الكلام على دلالة الامر على الوجوب ما نصه ونحن
وان ذهبنا الى ان هذه اللفظة مشتركة في اللغة بين الندب والايجاب فنحن نذهب الى ان العرف الشرعي المتفق
المستمر قد اوجب ان يحمل مطلقا هذه اللفظة اذا وردت عن الله تعالى وعن رسوله على الوجوب دون
الندب وعلى الفور دون التراخي وعلى الاجزاء ثم استدل بحمل الصحابة والتابعين ومن بعدهم كل امر
ورد في الكتاب والسنة مجردا على ذلك وباجماع الشيعة عليه فهذا مذهب آخر في المسألة الا ان يدعي
ان كل من يذهب الى الاشتراك اللفظي يقول باختصاصه بالفور ثم ما ذهب اليه من عدم الدلالة
على احد الامرين لكن يحب المبادرة بحيث لا يصل الى حد التهاون مذهب آخر غير ما حكيناه عن السيد
منشعب من القول بالطبيعة فكانت المذاهب احد عشر ثلاثة في الفور وفي كل واحد من الاربعة
الباقية اثنان ثم لا يخفى ان مراد اهل الفور انما هو الفورية العرفية وهي في كل شيء بحسبه فربما عصى
بتأخير ساعة او جوز ساعة ولم يعص بتأخير شهر كما في طلب الماء وانقاذ الغريق والامر بالسفر البعيد
الشقة ثم الظاهر ان النزاع انما هو في دلالة اللفظ وربما ظهر من بعضهم ان النزاع فيما هو اعم منها ومن
الدلالة العقلية بمعنى ان الذي يقتضيه حال الآمر من حيث هو آمر هل هو الطلب على وجه الفورية وعلى وجه
التراخي وان لم يكن في اللفظ دلالة على شيء منهما احتج اهل الفور بوجوه **الاول** ذمه تعالى ابليس بعدم المبادرة
الى ذم ابليس على ترك السجود بمجرد الامر ولو لم يكن للفور لم يتوجه الذم **الثاني** تحذيره من خالف الامر كما في قوله
فليحذر الذين يخالفون عن امره ولو لم تكن الاوامر للفور لم تتحقق المخالفة الا بعد فوات المدة وقد تأتي فيه
لهم اركعوا لا يركعون وقوله ما لا و ما منعك ان تسجد وقد سمعت الحديث والجملة كلها قابلة للتأويل
دفع على ترك الامر المطلق فهو دليل على الفور **الثالث** الامر بالمسارعة الى الطاعات والتوبة التي هي سبب
المغفرة والآن المغفرة من فضل الله فلا معنى للمسارعة اليها **الرابع** الامر بالاستباق الى الخيرات **الخامس** ان ذلك طريق
الاحتياط لان الشغل اليقيني يحتاج الى البراءة اليقينية ولما قيل ان في التأخير آفات **السادس** ان التأخير ان كان
الى غاية ولم تذكر كان التكليف من المنع بالتأخير بعدها تكليفا بما لا يطاق وان لم يكن الى غاية لزم خروج
الواجب عن كونه واجبا **السابع** ان الامر بالشيء نهي عن ضده ولا ريب ان النهي للفور **الثامن** حمل على النهي لانه ضده
التاسع ان الطلب انشاء كالايقاعات وكان معانيها تقع على الفور فيحمل هذا عليها الى غير ذلك من الحجج
الضعيفة مما هو مسطور في الذريعة والنهاية ولا يخفى ما في كله لا اول فان توجه الملامة والذم حيث
ما كان انما هو القيام القرينة على ارادة الفورية ولانه موقت ولم يأت به في وقته لا يقال ان كان فيها الوقت

والمقرون بما يدل على الفورية فيها المطلق والموسع ايضا كصلوة الزلزلة واداء النذور والعهد واليمين
المطلق لانا نقول هذا مشترك الالزام فما يكون جوابكم فهو جوابنا والحل ان الموسع ما يتضيق بظن الوفاة
واما الامر بالمسارعة الدال على طلب المسارعة الى فعل الطاعة الذى هو سبب المغفرة كما هو الظ فان
الحسنات يذهبن السيئات والامر بالاستباق الى الخيرات فهما للندب لامرين الاول ما اشتهر من انه
لو وجب على الفور لم يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران فى الموسع دون المضيق وح فيكون
مفاد الصيغة منافيا لمفاد المادة والتفكيك بينهما بتنزيل التوسعة المستفادة من المادة على العقلية
حتى يكون المعنى الزمكم واضيق عليكم ما هو موسع عقلا تعسف بل الظ انه ما استعمل هذه المادة
الا والمستعمل فيه من مصاديقها فى نظره وفيه نظر تعرفه عند استدلال المصنف بالايتين والسؤال فما توجه
عليه ههنا من جهة تقرير المعنى بهذا التعبير اعنى الزمكم واضيق عليكم ما هو موسع عقلا ورمان الظاهر
من اطلاق التوسعة انما هى التوسعة من الامر فتقييدها بكونها من العقل تعسف لكن التحقيق ان التوسعة
المستفادة من المادة ليست مطلقة كى يكون تقييدها تعسفا بل هى فى نفس الامر مقيدة بذلك والثابت
من هذه المادة امكان التاخير فى الواقع جاز ذلك عند الامر ام لا احتمل ذلك او لا يمكن تاخيره كالموقت المضيق
ولهذا لا يصح استعمال هذه المادة هناك وبالجملة فانما هى تقتضى الامكان العقلى دون الجواز الشرعى الثانى
ان المراد بالطاعات والخيرات ما يعم الواجب والمندوب على الراجح فالتخصيص بحاله فى مطلق الطلب من باب
عموم المجاز ولا يعقل وجوب الاتيان بالمندوب على الفور والا لخرج عن كونه مندوبا وتخصيصهما بالواجب
خلاف الظ والحاصل ان حمل الامر فيهما على الوجوب مع مخالفته للظاهر لا يكاد يتم فى شئ من الواجبات لان
هذه الواجبات التى امر بالمسارعة فيها ان كانت فى نفس الامر والواقع موسعة لم يجز ايجابها على الفور لمنافاته
للتوسعة وان كانت مضيقة لم يحسن التعبير بالمسارعة والاستباق لانهما انما يعقلان فيما انتفى وقته الا ان يتجوز
بهما عن مطلق الاتيان والظ انه من المرفوض فيتعدد الامر بين التجوز فى الصيغة والتجوز فى المادة ولا ريب ان
الاول اسهل لشيوعه بخلاف الثانى فانا لا نعلم احدا يقول لمن جاء بالعمل فى الوقت المضروب له كالقيام
فى شهر رمضان انه اسرع فى الصيام وسابق اليه وان الاحتمالات فى المقام كلها فالمقام مقام منع وتخصيص
التوبة بالارادة من بين اسباب المغفرة لا وجه له بل الظ كل ما يتوصل به اليها ثم نقول بعد ذلك كله انا نمنع
ما يدل عليه لزوم الفورية فى الاوامر الشرعية فان صيغ تلك الاوامر هى التى تدل على الفورية كما هو المطلوب
فلا بل بدليل من خارج واما السادس فالاحتياط بلا طريقيا فانما يعقل فى الاعمال دون الدلالات وذلك
كما يعقل للمقلد هذا الفعل فى الصلوة مثلا ويتردد فيه بحضور ويشك هل هو واجب او مندوب او غير

انه ليس

انه ليس بواجب ويشك هل هو مندوب او محظور وليس هناك من يرجع اليه فلا ريب ان الاحوط فى
الاول الفعل وفى الثانى الترك وربما رجح بالمجتهد احد المتعارضين كما اذا دل احد الخطابين على الوجوب
والاخر على الندب او احدهما على الاباحة والاخر على التحريم فيرجح الاول فى الاول والثانى فى الثانى لمكان
الاحتياط فمن هنا قد يدعى جريانه فى الاحكام وكيف كان فلا يعقل جريانه فى الدلالة على انه ربما كان
الاحتياط فى عدم الفورية كما اذا عارضه واجب اخر وان كان للتخلص من التعارض بناء على القول بالفورية
وجه ظاهر لان الوجوب ان كان عرفيا كما اذا امر المولى عبده بكتابة الكتاب ثم بالبناء ثم بخياطة الثوب كان
صدوره الامر الثانى دليلا على انه قد بدا له فى فورية الاول او الاضطرار الى الثانى ولداع آخر وان كان شرعيا
فاما ان يكون وجوبهما باصل الشرع كما اذا عثر على خطابين يقول فى احدهما صل عند الزوال وفى الاخر طف
او بعروض الاسباب كما اذا تعارض عليه فى وقت واحد انقاذ غريق واخراج حريق مثلا وبين كالمثال المذكور او
يختلف بين كغسل المظلوم مع احدهما او مركبا منهما كما اذا عرض له الانقاذ فى وقت الصلوة والترجيح فى الاول لاحد
الخطابين ان امكن والا فالتخيير كالتخيير بين العلمين فى الثالث والترجيح فى الثالث للاهم كالانقاذ والاخراج واما
الاخير فان كان ما عرض بالسبب مهما كالانقاذ والاخراج قدم وان فات وقت الصلوة وان لم يكن كذلك كصلوة
الكسوف قدمت ان لم يفت وقت الاصلى والا قدم الاصلى واما السابع فالتاخير الى غاية قامت عليها الحجة وسطع
بها البرهان وهى ظن الموت حكم بها العقل ونادى بها الشرع فالمرء متعبد بظنه وعلم ذلك من حال الامر فانا
نعلم من حيث بامره لم يقيد انه لا يجيز التاخير الى ما بعد هذه الغاية ولئن تنزلنا عن ذلك قلنا الغاية التى
لا يجوز التاخير اليها هى البلوغ الى حد التهاون وعدم المبالات والحاكم بذلك العرف سلمنا عدم الدلالة عليها
لكن نقول انما يلزم التكليف بما لا يطاق لو كانت مجهولة من جميع الوجوه بحيث لا يكون المكلف متمكنا
منها اما اذا امكن التحرز عنها لتحقق العلم بها من بعض الوجوه كما نحن فيه فلا وذلك انا نعلم قطعا بخروج اول اوقات
الامكان عنها والاتيان بها انما هو بعد ذلك فكان المكلف متمكنا من التحرز فلا تكليف بما لا يطاق فانه انما
جاء من جهة ان الامر على تقدير جواز التاخير الى غاية لم تبين يكون بمنزلة تكليفين احدهما طلب الفعل والثانى
النهى عن تاخيره عن الغاية والتكليف بما لا يطاق ان جاء فانما يجئ من الثانى لعدم العلم بالغاية واذا جاء بالفعل
فى اول الاوقات كان بمجاز ثم يلزم ذلك لو كان التاخير الى غاية لا يعلمها واما الثامن فهذا نقض لان النهى الذى
يستلزمه الامر تابع للامر فان كان للفور كان والا فلا واما التاسع فالقياس فى اللغة مع ما فيه محظور فكيف فى الضد
واما العاشر فالفرق بين الايقاع والطلب اوضح من ان يخفى والذى يقتضيه النظر انما هو الاشتراك فى الطلب
دون المطلوب لا يقال الغرض حمل صيغة الامر على صيغ الايقاع وذلك انهما لما اشتركا فى الانشاء وكان المقصود

بصيغ الايقاع انما يقع على الفور مقارنا للفظ كذلك فليكن المطلوب بصيغة الامر واقعا على الفور حملا بالجامع
لا لانشاء لانا نقول حديث الحمل فى اللغة بعد تسليم فرض القياس غير مسموع واما من زعم ان الفورية لا تسقط
بعد الترك فحجته انه متى ما ثبت انه يجب على الفور عقلنا انه لا يزال يجب على هذا النحو واما اصحاب التراخى
والوقف والاشتراك فقد استنهضوا بما لا ينهض بما ان ينهض الا على العودية والحق ما عليه المحققون
لما مر فى الوحدة والتكرار فاما ما ادعاه السيد من الاجماع على انه فى عرف الشرع للفور ومن استمرار طريقة
المتشرعة على حمل كل امر يرد فيه على ذلك فلا سائغ من الزام ما حكى عليه والاجماع فكلامنا انما هو فى الامر فى
حد ذاته وبحسب اللغة فان قلت ولست قد استدللت بحمل الصحابة والتابعين لاوامر الشرع على الوجوب
على كون الصيغة حقيقة فيه بحسب اللغة وزعمت انهم حملوها على الوجوب لا لانهم لا يفهمون منها الا الوجوب
فهلا سلكت ههنا هذا المسلك قلت لا ريب ان حملهم لاوامر الشرع على الفور يحتمل امرين احدهما ان
الصيغة موضوعة لذلك ولا يفهمون منها الا ذلك الثانى انها فى عرف الشرع صارت لذلك فلا يجوز حملها
فى كلامه الا على ما علم من اصطلاحه وان الاول هو الظاهر الا ان الايجاب لما كان ظاهرا من الامر قامت عليه
الادلة وسطعت به البراهين نزلنا فهمهم على ما هو الظاهر ولما كانت الفورية غير ظاهرة من صيغة
الامر ولم تقم عليها بينة بل البينة على عدم دلالتها عليها نزلنا حملهم لاوامر الشرع عليها على انها
كان لعلمهم بان الامر قد صار فى عرف الشرع ولهذا تتمة تاتيك ثم فى الكلام من ان دلالته على الفورية
بهذا الاجماع والتحقيق انه ان قامت قرينة حالية او عرفية او عادية على التضييق او التوسعة والتحديد بحد
قريب او بعيد حسب ما يقتضيه الحال كما هو الغالب الشائع فلا اشكال ولا نزاع وان لم يقم شئ من ذلك بل
خلينا والصيغة فالظاهر انها لا تدل على اكثر من ايجاب الطبيعة **قوله** الا ان الاقوى وجوب التعجيل فى
الامر المجرد من القرائن يريد بالتعجيل العرفى دون الحقيقى لما سيجئ وحاصل القولين ان الكل متفق على وجوب
اتباع القرينة انما الكلام حيث لا قرينة فاصحاب الفورية على وجوب المبادرة فى اول اوقات الامكان واصحاب
التراخى والطبيعة على جواز التاخير الى ظن الفوت والمص على ايجاب التعجيل العرفى كما سيأتى **قوله** فى المقام
الاول المتبادر من الامر ليس الا طلب الفعل من غير فهم شئ من الاوقات والازمان وقد يشكل هذا باجماع
اهل العربية على دخول الزمان فى مفهوم الفعل ويجاب بان الزمان الذى هو جزء معنى الامر ليس الا المستقبل
من حيث هو لا بشرط لان الزمان المعتبر فى مفهوم الفعل انما هو الزمان المقارن لوقوع مبدءه ومعلوم ان
الزمان المستقبل اعم من الفورية والتراخى وما يسمع من بعض اهل العربية من ان زمان الامر هو الحال لما يرى من
ان الطلب انما يقع فى الحال وما عرفت من ان الزمان المعتبر فى مفهوم الفعل انما هو زمان مبدءه وفرق بين انشاء

الامر

الامر وغيره من الانشاءات فان تلك الانشاءات المبادء وهذا لانشاء الطلب قلنا ان نسبة الطلب الى الحال كنسبة
سائر الموجودات الى ازمنتها ولعل الحال الذى يفهم من مدلولات لفظ والزمان المعتبر فى الفعل ما كان مدلول
اللفظ فان قلت الزمان المستقبل فى الامر كاف فى معنى اضرب اطلب منك الضرب والضرب لفظ يستلزم الزمان المستقبل
قلت كلا بل معناه الطلب منك ان تضرب اى الضرب بل ذهب اهل الكوفة انه هو بعينه وانه كان فى الاصل لتضرب ثم حذف
الجازم وغير الفعل الى هذه الهيئة **قوله** وهذا امر يختلف بحسب اختلاف الامر والمامور والفعل وذلك
الفرق الظاهر بين قول العارى للخياط خط هذا الثوب وقول الكاسى والجائع للخباز اخبز هذا الدقيق وغير الجائع
لمن يريد تجفيفا للادخار وكذلك فرق بين امر من يحتاج الى الاستعداد لضعفه وخلوه من العدة وبين من لا يحتاج
واختلاف حال الفعل المامور به ظاهر كما سيتم لا يخفى ان ما ذكرناه من احوال الامر والمامور والمامور به قرائن
تدل على مراتب الفورية ومراتب الفورية ووجوب التعجيل والمبادرة بالاتيان بالفعل على حسب ما تقتضيه
هذه القرائن وامثالها مما يحكم به العرف والعادة فح منع جريان دعوى الفورية التى قوى وجوبها من قريب
وعبر عنها بالتعجيل حيث قال الاقوى وجوب التعجيل انما هى فى الامر المجرد عن القرائن كما صرح به لا فى المقرون بها
والا فوجوب الفورية مع قيام القرينة مما لا نزاع فيه فكيف يقولها ولا انها الاقوى ويبطل هنا الحكم العرفى فى قيام
القرينة والجواب ان المراد بالقرائن المذكورة هناك قرائن التراخى وهذه القرائن التى ذكرناها قرائن مراتب الفورية
على ما تقدمت الاشارة اليه فلا تنافى وحاصل الكلام انه ان قامت القرائن على التاخير والتراخى وجبا بما اذا
تجرد الامر من ذلك وجب فيه التعجيل والاتيان به على الفور ولا نريد بذلك الاتيان به فى اول اوقات الامكان بل
ان ياتى به قبل ان يعد متهاونا وذلك مما يختلف بحسب العرف والعادة كما عرفت فانا قد نقضى العرف الاتيان با
لفعل فى اول اوقات الامكان كانت فوريته ذلك الفعل هو الاتيان به فى اول الاوقات وان حكم بجواز التاخير الى
ساعة او الى يوم او الى شهر او اقل من ذلك او اكثر تحقيقا او تقريبا كانت الفورية ان ياتى بالفعل قبل تجاوز الوقت
الذى حدده سواء كان تحديد العرف مبنيا على مراعاة حال الامر او المامور او المامور به كما مثلنا ام لم يكن كما فى اكثر
الاوامر الشرعية الاصلية وغيرها مما يعرض بالتزام المكلف فانه اذا قال والله ان جاء فلان لاصومن ثم جاء توجه
عليه الامر بالصيام وليس فى حال الآمر والمامور والمامور به هنا ما يقتضى التوقيت بحد من الانحاء لكن العرف فى
نفسه يجعل حدا ان تجاوزه المكلف عد متهاونا فالفورية فى مثال هذه التكاليف ان لا يبلغ المكلف الى هذا الحد
التقريبى بل ياتى بالفعل المامور به قبل الوصول اليه بناء على ان كل من كلف بشئ وحتم باتيانه يهمله حتى يعد
متهاونا به وههنا يظهر الفرق بين هذه المقالة ومقالة من يقول بدلالة الصيغة على الفورية على ما هو المعروف
من مقالة اهل الفور فان اولئك يقولون فى مثل هذه الاوامر المجردة بوجوب الاتيان فى اول اوقات الامكان عقلا

من يقول بجنبه كما مر فانه لا يوجبها الا اذا بلغ الى زمان ان تعداه عد متهاونا وبالجملة فالاصل عند اولئك المنع
من التاخير حتى تقوم القرينة على الجواز الى حد من الحدود العرفية واما هؤلاء فالاصل عندهم جواز التاخير
حتى تقوم قرينة على المنع من التاخير بحد من الحدود والفرق اخر بينهما من جهة مدرك الدلالة والفرق بينهم
وبين اصحاب الطبيعة بل واصحاب التراخي وان وافقوهم في ان الاصل جواز التاخير حتى يدل الدليل ان
هؤلاء يدعون ان العرف في حد ذاته مع قطع النظر عن سائر الاحوال قد يحكم بالمنع من التاخير وذلك
اذا بلغ الى زمان ان لم يفعل فيه كان متهاونا واما اولئك فيقولون ان العرف ما كان ليحكم الا بمعونة ما
يظهر من احوال الآمر والمامور والمامور به مما وقع الاتفاق على اقتضائه حكمه فما لم تقم قرينة من تلك القرائن
بقي على اصل الجواز الى ان يتحقق ظن الفوت واما حديث التهاون فكلام اجمالي والتحقيق ان التهاون
وعدم المبالاة بالتكليف مما ياثم به المكلف ويحرم عليه وان كان قبل بلوغ الحد الذي قامت القرينة على جواز
التاخير اليه بل وان كان في اول اوقات الامكان وبالجملة فهو في حد ذاته محظور وعلى ذلك العمل الذي لم يكن
بدا من ان يعمله اما اذا اخر الفعل لان الامر قد اباح له ذلك ووسع عليه فلا تهاون الى ان يتضيق بظن الفوت
واستوضح ذلك في الموسع المحدود كصلوة الظهر فان تاخيرها اكثر ما يقع لمكان الاباحة وبالجملة فالاثم والحظر
يدور مدار تحققه في الواقع فاذا كان في نفس الامر متهاونا فهو متهاون وان لم يكن في نظر اهل العرف متهاونا
لعدم تماديه في التاخير وان اخر لا للتهاون فهو غير متهاون وان تمادى في التاخير حتى حكم اهل العرف بكونه
متهاونا واذا لم يكن بين التاخير والتهاون تلازم فلا وجه لمنع احدهما والاحتجاج بالاخر وعلى ذلك
نقول ان التسويف في الاداء حتى تمضي الايام والشهور حتى تنصرم السنون والدهور لا يمنع يوما ولا شهرا
ولا يستدل على ما تدعون من جواز التاخير حتى يظن الفوت انما يكون عن تهاون وعدم اعتناء بطلب المطالب
به جرت بذلك العادات ومن احتفل بامر سارع اليه فان اخر وفات لم يتيسر عليه فلا جرم كان التاخير عند خوف
وقوع التهاون محظورا فكيف نزعم انه يسوغ ما لم يظن الفوت فنقول لا ريب ان التاخير في الموسع المحدود في غير
اكثر ما يقع من المؤمنين بالامر للعلم بالتوسعة لا للتهاون وعدم المبالاة وقلما يقع منهما نعم تاخيره حتى يخرج الوقت
اكثر ما يكون للتهاون وبالجملة بعيد من آمن بالامر ان يتهاون به ولا يبالي بل ان خالفه فقدم كالسارق وهي المبالاة
اللهم الا ان ينتقل بسبب المداومة على العصيان الى عدم المبالاة ونعوذ بالله من ذلك المقام اما من اخر لان الامر
الذي يريد امتثاله اباح له ذلك حيث اوسع فليس من التهاون في شيء فكيف يجعل ذلك دليلا على التضييق في
الاوامر المطلقة واما قولك ان اعتياد التاخير يفضي الى التهاون فنقول لو صح ذلك لما اقتضى المنع في الموسع المحدود
كالظهر فان من اعتاد تاخيرها الى اخر الوقت ربما ينتقل الى عدم المبالاة وما كان لاحد ان يجعل ذلك سببا

لتضييقها على كل احد بعد ان من الله تعالى وكذلك لا ينبغي لاحد ان يقيد ما اطلقه الله تعالى معللا بانه
ربما افضى الى عدم المبالاة بعد ان من الله تعالى وتفضل كيف وتضييق ما وسع الله كتوسيع ما ضيق
على ان ما كثر افضاؤه الى المحرم فضلا عما قل غايته الكراهة كما في العرف ولا ينتهي الى حد التحريم نعم اذا علم انه
ان اخر جاء التهاون امتنع التاخير بناء على تحريم مقدمة الحرام هذا كله وقد يقال انا لم نحتج في المنع من التاخير
بنفس التهاون حتى يرد ما ذكرت بل بالبلوغ الى حد يعد المؤخر اليه متهاونا وان لم يكن كذلك في نفس الامر نعم
سيأتي في الدليل الثاني قوله الاول طريقة الاستدلال بهما ان التاخير اما ان يكون الى غاية او لا الى غاية
والثاني ظاهر البطلان لاستلزامه خروج الواجب عن كونه واجبا وعلى الاول فاما ان تكون الغاية معلومة
بينة عند المكلف او غير معلومة وذلك بان يجوز له التاخير الى غاية يقصدها من غير ان يبينها له والثاني
باطل لاستلزامه التكليف بالمحال اذ يقبح بالحكيم ان يحد بحد لا يبينه فان التضييق يكون مثل الاستلزام
التكليف بالمحال من جهة ان الخطاب بالمغيا يقتضي الامر بالفعل قبل الغاية والنهي بعدها والامتثال بكل منهما
يدور على العلم بها للتوقف المذكور فحصر بالمبادرة انما ذلك حيث يجهل الغاية من جميع الوجوه وعلى الاول فالدال
عليها اما ان يكون نفس الصيغة ولا دلالة لها او من خارج منها من عقل او نقل او حال خطاب وح فيكون موقتا والكلام
في غيره وعن قول التاخير الى غاية معلومة دل عليها العقل والنقل واقتضاها حال الامر وهي ظن الموت كما
تقدم قوله انه يكون موقتا ويخرج عن محل النزاع قلنا لا يكون موقتا بل مغيا بغاية وفرق ما بينهما
وذلك ان الموقت هو ما كان محدودا بحد ان تجاوزه كان قضاء كتحديد الصلوة باوقاتها بخلاف المغيا كظن الوفاة
كصلوة الزلزلة فانه اذا انكشف فساد الظن لم تكن قضاء خلافا لابي بكر وتمام القول في ذلك ان الواجب على
انحاء موقت مضيق كصوم شهر رمضان وموقت موسع كالصلوة اليومية ومضيق غير موقت كالحج فانه مضيق على من
استطاع ان يحج في عام الاستطاعة لكن ليس ذلك توقيتا له بحيث اذا تجاوزه وقع قضاء بل لا يزال اداء وكذا قد
يكلفهما الا انه مغيا بغاية لا يسوغ تجاوزها كصلوة الزلزلة والنذر المطلق والواجب المدلول عليه بالاوامر المطلقة
من هذا القبيل ونقول ان الغاية ما يحكم به العرف ويمنع من الوصول اليه فضلا عن تجاوزه كالتهاون المذكور ان ثبت
استقلال العرف بالحكم بذلك فان قلت هذا عين ما نقوله فاهلا بالوفاق قلت سيأتي ان المنع في الكلام على الدليل
الثاني وكلامنا هنا في هذا الدليل فانه يقتضي المنع من التاخير مطلقا اما قد بينا ان الاصل عندنا جواز التاخير
حتى يثبت حكم العرف بالمنع وقضية هذه الادلة اصالة المنع قوله وما يقال من ان كلامه على هذا يكون
موقتا هذا دفع دخل يتوجه على دعوى الملازمة بين استفادة الغاية من خارج والخروج عن محل النزاع بصيرورته
بذلك موقتا وحاصله ان هذه الملازمة لو تمت لدلت على بطلان دعوى الفور في الاوامر المطلقة لان الدليل الخارجي

دل على انها مغياة بظن الفوت فاذا كان المغيا بدليل من خارج موقتا ومعلوم ان دعوى الفور في النزاع انما هو
في غير الموقت لزم من ذلك بطلان دعوى الفور في الاوامر المطلقة فكان ما تعلق به في اثبات الفورية مبطلا
لها قوله فهو باطل لان ظن الموت قد يحصل المشاهد في الناس عند عروض الامراض الشديدة سيما
مرض الموت هو العكس ولئن كان قاس ابن زيد ان اراد التضييق بما نقل دفوعها وليس قد اناط به التضييق في
سائر الواجبات الموسعة الموقت منها كالصلوة اليومية فان من ظن الموت في اوائل وقت الظهر مثلا
يتضيق عليه اداؤها وان كان موسعا لولاه ثم ان تمكن من الاداء عند الظن فيها والا فلا عصيان لان تاخيره الى
وقت الظن انما كان عن اذن من الشارع ولما ظن وجب عليه المبادرة فبادر فلم يتمكن ومن الناس من فرق بينهما
بان الشارع في الموقت قد نص بالتوقيت على جواز التاخير فلو اخر العصر مثلا بحيث لم يبق من الغروب الا مقدار
ادائها ثم لم يتمكن لم يعص واما في غيره فقد اراد منه الفعل البتة لكنه وكل ذلك اليه وقال له متى شئت فائت به
فاذا انقضت المدة ولم يات به فلا ريب في العصيان والحق ما قلنا الا انه ان لم يجز التاخير فهو خلاف الفرض وان جاز
فلا عصيان بالجائز ثم تقتضي ان يكون من اخر عن اول اوقات الامكان واخترم في الثاني عاصيا وذلك يستلزم
لوجوب الفورية الحقيقية فضلا عن العرفية وقد يفرق بانه على القول بالفورية الحقيقية يعصي بالتاخير عن اول
اوقات الامكان بحيث لو لم يخترم في الثاني لكان عاصيا ايضا واما على هذه المقالة فالعصيان انما هو لانه مضى
ولم يؤد ما وجب عليه حتى لو بقي مائة عام وادى في اخرها لما لم يكن عاصيا فوقتكم وان جاز فلا عصيان بالجائز قلنا الجائز
هو التاخير ولا عصيان به انما العصيان بالترك واسناده الى تركه يوما وما يقال من انه لم يعص لم يتحقق فرق
بين الواجب وغيره مردود بظهور الفرق عند ظن الموت وقد يقال عليه ان هذا انما يتم فيمن عرض له ظن الموت
والكلام فيما هو اعم ويجاب بان الواجب الموسع ما كان بحيث ان ظن الفوت تضيق سواء اتفق له ان ظن معه الفوت
وتضيق ام لم يتفق له ذلك وغير الواجب ما لم يكن بهذه الحيثية فان قلت هذا لا ينطبق على حد من حدود الواجب
وما وجدنا احدا يعرفه بانه ما كان بحيث ان ظن الفوت يتضيق قلت ليس هذا تحديدا باعتبار الوجوب بل باعتبار
السعة واما باعتبار الوجوب فهو ما لا يجوز تركه اختيارا وان جاز تاخيره وفرق بين جواز التاخير وجواز الترك
كما سيأتي واما عدم عصيانه بالترك عند اتفاق الموت قبل ظن الفوت فكالموسع الموقت اذا اتفق له ذلك وبالجملة هو
كالموسع الموقت ظن الموت يضيقه ومفاجاة الموت تنفي العصيان فيه وان
وجب القضاء بعد الموت ولا فرق الا ان الوقت الخاص لما كان صالحا في الموقت ضرب له بخلاف ما نحن فيه فان
جميع الاوقات بالنسبة اليه متساوية فلذلك اطلق ثم ان المكلف بعد ان وسع له خوطب على الاطلاق وبذلك
تنكسر سورة دعوى استبعاد ان يعلق الشارع التضييق بما دل لسان العقل على ما قبل الحافظ فضل له ان اتفق له

ظن الفوت فلما يتفق فيا ليت والتاخير فترى في مثل هذا التكليف بعد ذلك من يامره ووقوع مثله بين الناس
اكثر من ان يحصى على ان اكثر التكاليف الواردة في الخطابات الشرعية اذا جاءت موقتة على التضييق او على
التوسعة فان قلت قد كان اصل السؤال ان تاخير هذا الواجب عن المدلول عليه بالصيغة اما ان يكون لا الى
غاية وح فيخرج الواجب عن كونه واجبا فما ذا يجدي تكثير الشقوق بعد ذلك بمراعاة الحيثية وعدمها قلت نحن
لم نلتزم كونه الى غاية لان جواز تاخيره لا الى غاية يقتضي به الخروج عن الوجوب مطلقا بل لان الموسع المطلق
في نفس الامر هو كذلك يجوز تاخيره ابدا ولا يتضيق الا بظن الفوت فان اتفق الظن تضيق والا بقي على
التوسعة فان فجاءه الموت قبل الاداء فلا عصيان لان تاخيره كان عن اذن لكن يجب القضاء عنه وهذا ما يفارق
به غير الواجب ايضا فكان الفرق بينهما من ثلثة وجوه هذا احدها الثاني ان هذا يتضيق بظن الفوت بخلاف
غير الواجب الثالث ان هذا يمتنع تركه اختيارا بحيث يموت ولا يفعله مع الاختيار وهو معنى وجوبه بخلاف
غير الواجب واحترزنا بقيد الاختيار عما اذا فجاءه الموت قبل ظن الفوت فان تركه حينئذ يتحقق لكن لا
عن اختيار وانما يكون تاركا له اختيارا اذا ظن الفوت ولم يؤد وح يكون عاصيا وقد عرفت
وستعرف ايضا ان جواز التاخير لا يستلزم جواز الترك فتامل قوله وعلى تقدير ان لا دليل له اذا
كان الفعل مطلوبا منه البتة مرادا ثم عرض له ظن الفوت افترى اهل العقول لا يوجبون عليه المبادرة
الى اداء ما يراد منه ويطالب به كيف ودفع الضرر المظنون واجب عقلا وبالجملة فالناس مجبولون على
اعتبار مثل هذا الظن وعليه المدار فيما بينهم ولسان الشرع ينادي بذلك وحال الامر ناطقة بالمنع من
التاخير عن ذلك واذا علم من حاله المنع من التاخير الى ان يصل الى حد التهاون وحكم ذلك ومن علمه بحقيق
ما وسع له الشارع كما تقول فلان يعلم من حاله المنع من التجاوز عن وقت ظن الفوت بالطريق الاولى كما
لا يخفى قوله وعلى تقدير التسليم الى نهاية هذا لو كان ذلك الوقت عين وقت حصول الظن مضروبا
للفعل ومصلحة فيه فيقال ح كيف يحسن التكليف بايقاع فعل في وقت فلما يتمكن المكلف فيه من الفعل لكنا
بينا ان التضييق فيه انما كان مصلحة للمكلف تفاديا من الذم والعقاب لان الفعل مراد منه على كل حال ثم
يعارض بعروض هذا الظن للمكلف في الواجبات الموسعة فانه يتضيق عليه الاداء ح مع عدم تمكنه غالبا فما كان
جوابكم فهو جوابنا والحل ما عرفت فان قلت شغل الذمة يقيني فلا بد له من البراءة اليقينية وهي انما تتحقق بالمبادرة
لان في التاخير مظنة الفوت قلنا البراءة انما تجب على نحو الشغل والذي اشتغلت به الذمة ههنا يقينا
انما هو مطلق الفعل من دون تقييد بوقت خاص بل الاوقات كلها بالنسبة اليه على حد سواء فالبراءة تكون على
هذا النحو في اي وقت جيء به برئت الذمة ثم ما تقول في الموقت الموسع كالظهر فان ذلك جار فيه على ان

هذه الكلمات ثمت فانما يراد بها المحافظة على الاجزاء والكيفيات والشروط بان يوتى بالمامور به على النحو
الذى امر به لا على التقديم والتاخير فتامل والتحقيق ان الاصل هنا براءة الذمة من وجوب التعجيل والشغل
لا بد له من دليل قوله فنقول لهم نقول اذا بطل ما اورد على الملازمة المدعاة فى الاستدلال وتم لنا
ان جواز التاخير ليس الى غاية معلومة قلنا ان جواز التاخير لا الى غاية يستلزم خروج الواجب عن كونه واجبا
قوله والمقدمتان فى غاية الظهور يريد بالاولى ما ذكرنا اولا فى اصل الدليل واستدل عليه من ان جواز
التاخير على تقديره ليس الى غاية معلومة وبالثانية ما ذكره ثانيا عند قوله فنقول لهم ان التاخير لا
الى غاية يستلزم خروج الواجب عن الوجوب قوله وما يقال من ان الواجب هنا لا يحسن ان يكون
جوابا عن الاعتراض بلزوم خروج الواجب عن الوجوب على ما يقتضيه سوق الكلام لابتنائه ذلك على تقدير
تجويز التاخير لا الى غاية وابتناء هذا على التحديد بظن الفوت لكن قد اشتهر الاستدلال على الفورية
بان جواز التاخير يستلزم خروج الواجب عن الوجوب من غير تقييد بكونه لا الى غاية كما وقع فى العدة و
غيرها وهو مبنى على ان الواجب ما لا يجوز تركه اصلا قال فى العدة لو لم يقتض الامر الفعل فى الوقت
الثانى لم ينفصل مما ليس بواجب فى هذه الحال لان ما ليس بواجب هذا حكمه من انه يجوز تركه فمن الناس
من اجاب عن هذا الاستدلال بمنع كون الواجب ما يمنع تركه مطلقا بل هو ما يمنع تركه فى الجملة كما قال
الفاضل لو كان الواجب ما يمنع تركه ولو على بعض الوجوه وما نحن فيه كذلك فانا وان جوزنا تاخيره الا انا
نقول بامتناع تركه فى بعض الاحيان وذلك حيث ظن الفوت فلا يخرج عن الوجوب ومنهم من اجاب
بمنع الاطلاق ايضا وقال ان الواجب ما يمنع تركه لا الى بدل وهو ما اختاره كثير من المتاخرين كالمحقق
والمص يقول ان الجواب بكلا هذين من المزخرفات اما الاول فلان المندوب قد يمنع تركه على بعض الوجوه
كما اذا تركه تهاونا بل المباح كما اذا استلزم تركه محرما والجواب بان قيد الحيثية معتبر فى الحدود حتى يرجع
التحديد الى ان الواجب ما يمنع تركه على بعض الوجوه من حيث انه يمنع تركه من التكلفات الواهية المستبعدة
واما الثانى فلان العزم على الواجب لو قام مقام الواجب لم يبق لنا واجب ثم ما كان العزم ليقوم مقام الواجب
حتى يجب ويصير احد فردى الواجب التخييرى لتعين بدليته عنه وكلاهما فى حيز المنع اذ الاصل عدم الوجوب
ولئن وجب لكونه من شرائط الايمان كما قيل فالاصل عدم صحة بدليته وعدم اغنائه عن الواجب الاصلى
بل هما واجبان لكل منهما موجب على حدة فلا يغنى احدهما عن الاخر ونحن نقول ان الواجب ما يمنع تركه مط
لا ما يمنع تاخيره فان ذلك هو الواجب المضيق لا المطلق وبون بعيد بينهما فانا لو جوزنا ليس تاركه وانما
التارك هو الذى لا يفعل راسا والواجب فى المختار القدر المشترك دون الموسع الطبيعة ومن المعلوم امتناع

الفوت
تركها وما نحن فيه وان لم يمنع تاخيره لكن يمنع تركه راسا والا لم يكن واجبا بل وربما منعنا عليه التاخير كما اذا ظن
او بلغ الى حد ان تعد معه كان متهاونا او اقتضت الحال ذلك او حكم العرف باستقلاله وبالجملة فلا كلام
فى امتناع تركه فكيف لزم بمجرد جواز التاخير الخروج من حد الواجب وانما غير ابو بكر التحديد و
زاد قوله على وجه ما لادخال فردى الواجب المخير فانه اذا فعل احدهما كان تاركا للاخر راسا وقد عرفت
الجواب وما نحن فيه ليس من هذا القبيل اذ ليس هنا الا امر واحد لا يتحقق تركه الا بعدم فعله راسا فلا حاجة
الى ان يلتزم فى الجواب عن تحديد القاضى ونقض تحديد القاضى لا يختص بالمندوب والمباح بل المكروه والحرام
كذلك فان الحرام قد يجب فعله على بعض الوجوه ايضا كاكل الميتة المضطر اليها والكذب فى حفظ نبى ونحو
ذلك والجواب عنه باعتبار الحيثية لا وجه له لا انه يصح لكن على بعد كما يقول المص وذلك لانه ان اراد با
لحيثية ان اكل الميتة مثلا من حيث هو متصف بالوجوب والحرمة فبالوجوب من حيث يمنع تركه على المضطر
وبالحرمة لا يتحقق الامتناع فظاهر البطلان لاقتضائه كون جميع الافعال المحرمة والمكروهة والمباحة و
المندوبة واجبة لعروض الوجوب لها فى بعض الاحيان مع ان الكلمة متفقة على انقسامها الى الاقسام الخمسة
على الاطلاق من دون اعتبار حيثية فى قسم منها فضلا عن جميعها وان اراد ان ما يمنع تركه منها كاكل
المضطر له بعينه هو الواجب لا اكل الميتة من حيث هو فذلك حق فان كلما عرض له امتناع الترك فواجب
لكن لا يحتاج ح الى قوله لو على بعض الوجوه ثم لا يجديه فى ادخال خصال الكفارة فى الحد لان كل واحد منها
ليس واجبا وان لم يمتنع تركه ولا يتم دلالة الا على الوجه الاول وذلك بان نقول الصيام مثلا واجب فى
الكفارة لانه قد يمتنع تركه فى بعض الاحيان كما اذا تعذر اخواه واما دعوى استلزام قيام العزم على الواجب
مقام الواجب انتفاء الواجب فانما تتم لو كانت دعوى صحة القيام على الاطلاق وانت خبير بان من يقول
بقيام العزم مقام الفعل كالسيد المرتضى وقاضى القضاة انما يجوزون به ما لم يظن الفوت كيف وتعين
الفعل ح اجماعى لا يختلف فيه اثنان ومن الغريب ما وقع للشارح على قوله وايضا لا دليل لهم من انه كما يحتمل
عدم بدلية العزم كذلك يحتمل البدلية وانت تعلم ان عدم البدلية هو الاصل فلا بد لمدعى البدلية من شاهد
ثم اورد على قوله وايضا قد عرفت ما فى غاية الظن بالموت ما حاصله ان الماخوذ فى الجواب انما هو كون المكلف
بحيث متى ظن الفوت امتنع تركه ولا ريب ان كل واجب فهو بهذه الحيثية والعلم بهذه الحيثية لا يكاد يتخلف على
احد فضلا ان يكون نادرا انما النادر على مدعاه تحقق ظن الفوت وهو فى محله قوله فان قلت هذا
الدليل ينتقض بما حاصله لو امتنع اطلاق جواز التاخير كما زعمتم لامتنع التصريح بذلك بطريق اولى مع تحققه اجماعا
ووقوعه من سائر الناس على اختلاف طبقاتهم ثم هذا التصريح بناء على القول بانه للتراخى يكون كالتاكيد لما دل عليه

الفعل فى ذمتهم من جواز التاخير وبناء على القول بدلالة الصيغة على الفورية يكون قرينة المجاز وبناء على الوقف والا
قرينة معينة للمراد من المعنيين وبناء على القول بالطبيعة يكون مبينا للمراد من الاحتمالين ثم التحقيق ان التقييد
بمثل هذا القيد سواء ورد على مجرد عن القرائن كان هذه الارض مسجد وقد ابحت لك التاخير او على مقترن
بها على اختلاف مراتبها فى الضيق والسعة كما سيأتى فى امثلة يفيد توسعة فان لم يكن احدهما والا زادها لكن لا تعدى
ظن الفوت فان تلك الغاية العقلية التى اوجبت العقول على الممنوعين مجاوزتها مثلا اذا دل العرف فى المجرد
على المنع من البلوغ الى زمن يعد من لم يشتغل فيه متهاونا دل هذا التقييد على جواز البلوغ اليه وتجاوزه ولا يعد
المكلف معه متهاونا وكذلك اذا دلت القرينة على المنع من تاخيره يوم مثلا دل هذا التقييد على جوازه وعلى ذلك
القياس قوله قلت جواز التاخير الخ انت تعلم ان الذى وقع النقض به انما هو التصريح بجواز التاخير على وجه
الاطلاق كان يقول اكتب هذا الكتاب وقد ابحت لك التاخير ومثله لا يدل على جواز التاخير عن جميع
اوقات الامكان والا لكان نقضا للامر بل انما يبيحها بان لا يجد ظن الفوت وذلك اذا كان مجردا عن
القرائن والا لم يصل الى ذلك بل يبيحها كما تقول للخياط خط هذا الثوب وللقصار اقصره وللغسال اغسله
وللخباز اخبز هذا الدقيق ثم تقول بعد كل منها وقد ابحت لك التاخير قوله ثم صرح بجواز التاخير الخ
يشير الى ما ذكرنا من دلالة هذا التقييد على التوسعة كل بحسبه وقوله لولاها اى لولا الفوات وحاصله ان
التصريح بجواز التاخير لا يرد نقضا على ما قدمنا من المنع ثم يخالف ما قدمناه فى شئ وهو انه يبيح التصريح لجواز
البلوغ الى حد لولاه لا امتنع وليس غرضه دفع هذا النقض كى يتوجه انه لا دخل له فى ذلك فما فى الشرح من طوله فى
غير محله قوله الثانى ان التاخير بها يا بنا فى الفورية المذكورة يشير المذكورة الى ما ذكره فى بيان الفورية
قبل اقامة الادلة والمذكور هنالك ان الاتيان بالفعل قبل ان يبلغ الى حد التهاون فكان حاصل استدلاله
بهذا ان التاخير الى ان يبلغ حد التهاون يعد فى العرف تهاونا وهو كما ترى وبالجملة فوجود عده فى العرف تهاونا
لا يقتضى المنع من التاخير اليه اذ ليس كل تهاون فى العرف حراما الا ترى ان من كثر منه تاخير الظهر مثلا الى اخر
وقتها لمكان الاذن يعد فى العرف متهاونا ولا يحرم عليه ليس بعاص وهذا كما يذم فيه من لبس غير ملبوس فى الشرع
قد تقبل اللهم انا اهل العرف فاذا ورد عليهم الامر المطلق من يجب امتثال امره يستقل من تاخيره الى زمن
يعد الموخر اليه متهاونا غير مكترث بصدور الامر وان لم يكن هو فى شغل امر منها وذلك لان الامر وان
اطلق مع ما ياتى ان يترك امره الى هذه الحدود وان لم يكن الترك من سبيل التهاون ومحصوله ان ذلك
طريقة اصحاب المحاورات فى سائر اللغات فيجب تنزيل خطابات الشرع عليها وانت تعلم انه متى كان
هذه المكانة ناسا وحقيقة عرفية فى ذلك ولا يجديه بعد ذلك التعلق بان مقتضاه العرف بذلك لا يلزم ان

يكون لاجل الوضع لان ذلك المنع انما يتوجه على كونه حقيقة لغوية لا على العرفية اذ لا بعد فى كون اللفظ حقيقة عرفية
فى شئ مع اقتضاء العرف فيه بذلك الشئ ثم التحقيق ان العرف مع انتفاء القرائن كما هو المفروض لا يحكم بشئ وكل
ما يتوهم ان العرف وجدنا نحكم فيه بوجوب المبادرة بعد انتهاء الحد الذى يسوغ التاخير اليه على اختلاف مقاديره
فانما ذلك بملاحظة حال الامر والمامور والمامور به كما فى الامر بالسقى والطبخ والخبز والغسل والقصر والخروج الى
المكان القريب والبعيد على ما قدمنا وتلك قرائن والكلام فى المجرد كما امر الشرع العمل الموقت بما العرفية اذ لا
امر به الحقيقة واما الذم نفسر اللازم ما يجب على نحو ما وقع به الالزام وقد كان هنا على الاطلاق كما هو المفروض
وهذا كله من قياس الغائب على الشاهد فان قلت قصيره وقوع السبب كالزلزلة والالتزام فورية المسبب
كالصلوة مثلا قلت السبب انما هو مطلق الصلوة والفورية امر زايد لا بد له من دليل ولا نكل من سبب للزوم
المامور ولئن ادعى تحقق امر يقتضى الفورية كوقوع المندوب عليه مثلا فبعد تسليم اقتضائه فورية المندوب
فذلك امر خارج عن الامر لكن لا يبعد ان يكون الالتزام مع وقوع المندوب عليه بمنزلة الامر المطلق وما يتراءى ان
انما جاء من قياس الغائب على الشاهد وكيف كان فقد رجع الاستدلال فى الثانى الى النظر فان اهل العرف هل
يجدونه فى المجرد عن جميع القرائن كما اذا كان الامر هو الله جل شانه الذى لا يعود عليه بالتاخير ضرر يمنعون من
التاخير عنه سوى التحديد بظن الفوت ذلك المجمع عليه والشك كاف فى المقام ثم انى رايت الشيخ الشارح
يقول فى الجواب ان اهل العرف والعقلاء لا يعدون كل تاخير معصية بل التاخير المسبب عن حالة نفسانية يعبر
عنها بالاعراض وهذه الحالة قد تحصل مبتدا اول زمان التكليف بل قد تكون فى المكلف وان لم يومر بشئ وعين
ما حققناه سابقا ولاحقا لكن قال بعد ذلك وايضا ليس كل ذم عندى والا لحرم كثير من الفعل اذ كثير ما يذم
التارك للاولى والاليق كلبس الفقيه ثياب الجندى [illegible] وانت تعلم ان الناس يذموا الفقيه
على التلبس بلباس الجندى الا وهم يعتبرون عليه ذلك ويجرحون فانما ذموا على محرم عندهم واما الشارع فان
كان ليذم عليه وقد اباحه لم يعترض ذم على ما اباح استحق الذم وكم من شئ هو مباح فى الشرع وحرام فى العرف
والعكس وقد سلف لنا ط هذا فى اول باب الامر كلام فارجع اليه قوله الثالث لا يخفى ان الاجماع الذى
حكاه السيد ح انما هو على الفورية المعروفة بين اهل الفورية عنى المبادرة فى اول اوقات الامكان حتى يكون الاصل
وجوب التعجيل الا ان يدل دليل على التاخير دون ما اختاره المص فيها حتى كان الاصل جواز التاخير الا ان يدل دليل
على المنع وح فما استشهد لا ينهض له على ان السيد يدعى ان الامر مشترك بين الفورية وغيرها فلفظ الا
عنده دال على الفورية عادة هنالك انه فى عرف الشرع لا يتعين الا بالقرينة كما هو الشان فى كل مشترك
واما فى عرف الشرع فقد صار حقيقة فى الفورية عنده مدلولا عليها بالصيغة وهو خلاف ما يدعيه المص

ولیس لنا ان نقول ان اجماعهم علی وجوب المبادرة فی اول اوقات الامکان یستلزم الاجماع علی وجوب المبادرة قبل البلوغ الی حد التهاون کما هو مختاره وحینئذ فالغرض انما هو الرد علی منکری الفوریة راسا ومجوزی التاخیر الی ظن الفوت لا علی مثبتیها بالمعنی المتعلق بهذا الاجماع لاستلزامه الاجماع علی ما یدعیه من المنع من التاخیر لانا نقول ان الاجماع الذی ادعاه السید انما هو علی الفوریة فی عرف الشارع ودعوی المصنف من ذلک انه یدعی وجوب المبادرة قبل بلوغ ذلک الحد فی کل عرف شرعیا کان او غیر شرعی فلا ینطبق علیه هذا الاجماع ولا علی ما تقتضیه ثم ان غرضه وان کان هو الرد علی منکری الفوریة راسا الا انه بصدد اثبات ما ادعاه فکان من جملة ما ادعاه ان الفوریة التی ادعاها غیر مدلول علیها بالصیغة والاجماع المذکور ینهض علی نقیض ذلک لما عرفت قوله واحتج علیه بان الصاحب الخ قد یقال ان جل اوامر الشرع کالاوامر الواردة فی الصلاة والصیام والحج والجهاد ورد الامانة واداء الحقوق لاربابها ومنها الزکوة وانقاذ الغریق واخراج الحریق ونصر المظلوم وتجهیز الموتی ونحو ذلک موقت اما علی الضیق او علی التوسعة غایة ما هناک انه نص فی بعضها علی التوقیت کما فی الثلثة الاول وتلک الباقیات الی الاستدعاء الخارجی کالجهاد الی دعوة الامام مثلا والحقوق الی طلب اهلها والامر بالمعروف والانقاذ والتجهیز ونحوها الی تحقق المنکر فانه اعظم داع الی التعجیل لتوقف [illegible] علیه والامر یجب وح فاستقراء السید لما نزل الصحابة والتابعین من الاوامر الشرعیة علی الفور ان کان ما فالذی [illegible] انما کان ما ذکرنا فان ما عداه نادر کصلوة الزلزلة والنذر المطلق والقضاء وقوله وکل امر وارد علی ما هو المعروف من تعلیق الحکم الواقع علی الاکثر بالجمیع والا فانه السید لبعید انه لم ینقل عنه اثر من الائمة والتوبة ولئن ادعی ذلک فما کان لیدعی انه لم ینقل عنه مجلس من مجالسهم ولا محل من محافلهم ولئن ادعی ذلک فما کان لیدعی ان جمیع الصحابة وجمیع التابعین کانوا علی ذلک کیف وما نعلم ان جمیعهم ما کانوا یتکلمون فی الخطابات الشرعیة ویحاجون انما کانت تقع المناظرات فیما بینهم احیانا فتحکی والجواب ان السید انما اراد بکلامه هذا انه تتبع ما ورد علیه من مناظراتهم ومجالسهم واستدلال بعضهم علی بعض ثم ان طریقتهم کانت کذلک وان ذلک منهم بناء علی ان الامر فی الشرعیة لذلک والا لتناکروا ولو تناکروا لبلغنا ذلک ولم یرد التحقیق ان جمیعهم تکلم علی جمیع الاوامر وانه عثر علی ذلک کله لا یقال ان هذا امر بلغ الیه السید باجتهاده وبذل وسعه وکان امرا وصل الیه ظنه فلو سلم لا نأخذ به ولیس یجب علینا اتباعه لانا نقول اقل ما هناک انها سیرة منقولة وطریقة محکیة حکاها النقلة لخبر فیفید الظن کالاجماع المنقول لکن یجاب ان ما حکاه السید عنهم من عدم تناکرهم فی حمل الاوامر علی الفور وان کان حقا الا انه لیس کما ظن السید من ان ذلک انما کان لکون صیغة الامر حقیقة فی الفور عند الشارع بل لان الاوامر التی اتفق ان تناظروا فیها او التی حکیت لنا انما هی

فیها من الامور المضیقة بالاستدعاء او المذکورة ولان تضیقها کان معلوما لدیهم مسلما فیما بینهم اخذوا الحکم فیه من الشارع واجمعوا علیه لا من الصیغة ولهم علیه کاقامة الحدود واداء الحقوق علی مستحقیها وکثیر ما نجا بینا والامر بالمعروف والنهوض علی الجهاد ونحو ذلک فان قلت ولست بالاسی قدا استنهضت هذه الطریقة علی ان الامر للوجوب فی اللغة فضلا عن الشرع فکیف قعدت بنا الیوم عن الدلالة علی انه للفور فی الشرع مع ان الاستشهاد فی مقامات المناظرة لم یکن بنفس الحکم المسلم بل بالصیغة ولو لم تکن موضوعة لذلک لغة او شرعا لمنع الخصم علی ما قلناه فی الوجوب قلت الذی عثر علیه السید وعثرنا علیه من المناظرات والمجالس والاحتجاجات انما کان فی وجوب الفعل وعدمه لا فی الفوریة وعدمها وما سمعنا الی الآن ان اثنین من الصحابة او التابعین تناظرا بعد اثبات الوجوب فی الفوریة واستدل احدهما علی الآخر بظاهر الخطاب الشرعی انما ورد ما ورد فی الوجوب فکان ذلک دلیلا علی ان الصیغة للوجوب ثم اذا قام دلیل الوجوب لم یتنازعوا فی الفوریة اما لان التوقیت منصوص علیه فی الخطاب ولان الطلب متحقق بعد ثبوت الوجوب لا سیما الکلام فی الفوریة مثلا اذا وقع النزاع فی سکنی المطلقة الحامل والانفاق علیها ثم استدل بقوله تعالی اسکنوهن من حیث سکنتم من وجدکم الایة حتی ثبت لدی المنکر الوجوب لم یکن لیدعی ان ذلک الی متی شئت دیت ولو اخر الی ما یرجح فی زمانهم من ان الناس مسلطون علی حقوقهم والمطالبة بها ولیس ذلک من جهة ان الصیغة تدل علیه کما تدل علی التحتیم وکذا الکلام فی الجزاء وقول السید حملوا کل امر ورد مجردا فی الکتاب والسنة علی الوجوب والفور والاجزاء حق ولکن الوجوب من مفاد الصیغة والاجزاء علی ما ذکرنا قوله ره واما اصحابنا معشر الامامیة فلا یختلفون فی هذا الحکم الذی ذکرنا یرید به ایجاب حمل مطلق الصیغة فی الشرع علی الامر والتسلسل ان لم یکونوا الا ما بینا کالصحابة والتابعین مستمرین علی حمل کل امر ورد فی الکتاب والسنة علی الوجوب والفور بعینه وما استمروا علیه فی ذلک الا وائمتهم ع علی ذلک فانها طریقة شرعیة تحمل العادات ان تتفق کلمتهم علیها علی کثرتهم واختلاف طبقاتهم وتباعد بلدانهم واساسهم علی غیرها کیف هو الذی دلهم علیها وسلک بهم الیها فکان اجماعهم واتفاق کلمتهم کاشفا عن مقالة المعصوم وطریقته فکون حجة واستعظم ان ما جری فی سیرة الصحابة والتابعین جار ههنا ایضا وذلک ان الذی نعرف باجماعهم حتی نستکشف بذلک طریقة المعصوم ع التی هی الحجة فی الحقیقة انما هو تتبع ما وصل الیه من کلامهم فی الاوامر الشرعیة حتی یجدهم کلما عثروا علی امر مجرد حملوه علی الوجوب فیما بعده وقد علم ان مرتبة الفوریة بعد مرتبة الوجوب وح فنقول لم یحملوا الاوامر بعد ثبوت وجوبها علی الفوریة لان الصیغة حقیقة شرعیة فیها او لغویة کما کان ذلک هو السبب فی حملها علی الوجوب بل لان الواجبات اما موقتة او منوط توقیتها بارادة المستحق واما ما لم ینط بذلک کالقضاء والنذر المطلق فقد اجمعوا علی جواز التاخیر فیه

ولیس هذا لتحکیکا فی الاجماع وردا للحکایة کیف والسید ره امام ثقة فیقبل ما حکاه ولکن فرق بین ان یقول هم مجمعون علی وجوب هذا او تحریمه مثلا وبین ان یقول انهم مجمعون علی کونه حقیقة شرعیة لانی وجدتهم یحملونه کلما عرض لهم علی ذلک فان لنا ان نقول له هنا صدقت ولکن ما کان حملهم له علی ذلک لانه حقیقة فیه بل لما ذکرناه ولیس لنا ذلک فی کل مقام ثم اعلم بانه لا اثبات حقیقة شرعیة بخبر احاد وورد علی خلاف الاصل فی مقابلة الشهرة المحققة فان اکثر المتقدمین والمتاخرین علی عدم الفوریة کما عرفت فی تفصیل المذاهب ولو بلغت فی عرف الشرع الی ذلک لا ینعکس الامر قوله قلنا افادة الظن من الخبر الواحد الخ اعلم ان المطالب التی یجب تحصیلها علی المجتهد اربعة الاول المبادی الاحکامیة الثانی القواعد الاصولیة الثالث الاحکام الفقهیة التی تتفرع علی تلک القواعد الرابع معرفة موضوعات الاحکام ومدلولات الالفاظ وقد اتفقت الکل علی انه لا بد فی الاول من الادلة القطعیة ولم یکتفوا فیها بالظنون حتی حصروا ما عندهم اجاء فی ذم الاعتماد علی الظن بالآیات بالظنون فیها کما اتفقوا علی الاکتفاء فی القسم الرابع بالظن ومن ثم جرت عادتهم واستمرت طریقتهم علی الاکتفاء فیه بالرجوع الی احاد اهل اللغة فان حصول العلم وان امکن فی بعضها کما فی المنقول بالتواتر لکنه فی کثیر منها مما لا یکاد یمکن فلو وجب القطع فی الکل لکان تکلیفا بما لا یطاق واما الثانی والثالث فقد اضطربت فیه الکلمة فمن مکتف فیهما بالظن ومن مفصل باشتراطه القطع فی الثانی والاکتفاء بالظن فی الثالث ومن الناس من یشترط القطع فیها ویقول لا یجوز التعویل فی شیء من الفروع فضلا عن الاصول لاستفاضة الادلة الدالة علی المنع من التعویل علیه فی الدین والحق الذی علیه جملة العلماء هو الاکتفاء فی الثالث بالظن ولکن لا کل ظن بل ظن المجتهد کما ان المعتبر فی الرابع ایضا انما هو ظنه لا ظن کل ناظر فی کتاب وذلک لان الاصل هو المنع من الاعتماد علی الظن فیها لکن لما انسد باب العلم فی اکثرها مع بقاء التکلیف وجب تحری قوی الظنون واعلاها ولیس ذلک الا ظن المجتهد ومن ثم وجب ذلک علی المجتهد حتی منع علماؤنا من الاخذ بالظن الضعیف مع تمکنه من القوی والحاصل لا یجوز له الاخذ بالظن الا بعد بذل الجهد واستفراغ الوسع ثم لا یصغی بعد ذلک الی مقالة من یعتمد علی اضعف الظنون ویزعم انه اخذ بالعلم واما القسم الثانی فضربان احدهما المطالب الاصلیة ککون الکتاب حجة وخبر الواحد حجة والاجماع حجة ولا بد فی هذا من القطع الثانی ما کان من قبیل المقدمات وهو ضربان ایضا احدهما ما یرجع الی التعریف بطریقة اهل اللغة کمباحث الامر والنهی والعام والخاص الثانی ما یرجع الی الحکم العقلی وهو القواعد العقلیة وهو ضربان ایضا احدهما ما یحکم باعتبار الخطاب وهذا یرجع الی الاستفادة من فحوی الخطاب وحال المخاطب وذلک کالحکم بوجوب المقدمة وان الامر بالشیء یقتضی النهی عن ضده وان النهی فی العبادة یقتضی فسادها الثانی ما یحکم به من دون حاجة الی ذلک کاصل البراءة واصل الاباحة ویکفی

فیما عدا هذا الاخیر ظن المطلع الخبیر وانما قد اعتبر حیث لا یمکن العلم ولکن بعد بذل الجهد حتی لا یبقی للنفس منزع واما فیه فلا بد من العلم والعقل فیما اخرق الاحکام الشرعیة یستقل فیه ولا یحتاج الی شیء اصلا وهو ما یبتنی علی قاعدة التحسین والتقبیح کوجوب العدل وحرمة الظلم الا ان هذا لا یعد فی القواعد العقلیة التی تذکر فی الاصول فان قلت لا ریب ان المرجع فی الاحکام الفقهیة انما هو الادلة القطعیة الثلثة الاول والاصول من الرابع واما ما عدا الاصول منه فقد عرفت انه یرجع الی الاولین لرجوعه الی الخطابات فیکون ما یرجع الیها قطعیا فکیف ان القسم الثالث لذلک کله ظنی قلت القطعی انما هو حجیتها وهو المبحوث عنه فی هذا الفن لا ادلتها لانها من خصوصیات الاحکام المبحوث عنه فی کتب الاستدلال فان تلک ظنیة اذا عرفت هذا فاعلم ان اصل الجواب مبنی علی ان هذه المسئلة اعنی کون الامر للفور ووجوب حمله علی الفوریة من القسم الثانی اعنی القواعد الاصولیة وان القسم الثانی مما یجب القطع فی جمیع مسائله فاحتاج الی تکلف دعوی افادة هذا الخبر الواحد القطع فیه لما یحفوفه من القرائن ولیت شعری ما هذه القرائن التی حفت به حتی صیرته قطعیا مع ان منکری الفوریة وهم الاکثرون یزعمون ان الامر بالعکس فان الامر اذا کان مجردا امتنع حمله علی الفور وکانوا ادعوا ما یعرفه المتتبع من عدم وقوع النزاع فی فوریة الواجبات بعد ثبوت الوجوب وان کان لامر آخر کما بینا ولیس لنا ان نقول ان اختلاف الاصولیین علی قدیم الدهر وانفراده بهذه الدعوی اعنی اختصاص الامر فی الشرع بذلک قرائن علی الخلاف ولان النزاع انما هو فی دلالة اللفظ وضعا علی الفور واما الانفراد فکل من یقول بدلالة الامر علی الفور لغة یشهد له بما ادعاه من استمرار طریقة الصحابة والتابعین علی حمل الاوامر المجردة علی الفور ولو جعل المصنف هذه المسئلة من القسم الثالث اعنی الاحکام الشرعیة حتی یکتفی فیها بالظن الحاصل من الاجماع المنقول بخبر الواحد لکان فی عافیة من هذا التکلف فان قلت الاجماع المنقول انما کان علی حمل الاوامر علی الفور لا علی وجوب المسارعة فی المامور به الذی هو الحکم الشرعی قلت ما اجمعوا علی حملها علی الفور الا وقد اجمعوا علی وجوب المسارعة الی ما تعلقت به مع جمیع مسائل الاصول مما یجب فیها القطع فکان کلا الامرین الذین بنا علیهما اصل الجواب فی حیز المنع قال السید ان عند التعرض لهذا الجواب من الکلام فی بحث الاجماع عدم الوثوق بالاجماعات التی نقلها القدماء کالسید واشباهه فکیف یثق به ههنا مع ان ادعاء الاجماع فی مثل هذه المسئلة التی شاع الکلام فیها بین من تکلم فی اصول الفقه حاله غیر خفی عند من یقول بحجیة الاجماع لکونه کاشفا عن دخول المعصوم قلت انما اراد بالعلامة قدح الاجماع بتحقق النزاع فقد یقال ان النزاع القدیم انما کان بین العامة واما قدماء الامامیة فکانوا علی ما حکاه السید منهم واما متاخروهم کالعلامة فقد کان بعد الاجماع فیسبق الحکایة ولا اجماع حاکم علیهم وان اراد ان مثل هذا الاجماع غیر مجد عندنا لعدم کشفه عن مقالة المعصوم لعدم جریان عادتهم

بالتعرض لامثال هذه المسائل فقد عرفت طريق الاستكشاف في الحاشية السابقة قوله اولا ولو سلم الخ
يريد لئن سلمنا ان هذا الخبر غير محفوف بالقرائن حتى لا يفيد الا الظن منعنا كون هذه المسئلة من المطالب العلمية
وقوله لعدم امكان تحصيل القطع يريد في جميعها اذ لا من المعلوم ان النقل بطريق التواتر ما يفيد القطع
وقوله ثانيا ولو سلم الخ فقد عرفت عدم كفاية الظن في كثير من المطالب الاصولية والقواعد العقلية ولولا الادلة
القطعية لامتنع تفريع الاحكام الشرعية عليها لبطلان التعويل على الظن وعدم مدخلية العقل في الشرع فلولا قيام
الادلة القطعية على وجوب الاخذ بالظنون الحاصلة من الادلة الاربعة لامتنع الاخذ بها وح فلا وجه للمنع و
قوله ثالثا ولو سلم الخ يريد لئن سلمنا وجوب القطع في غير المعارف الحقة حصرناه فيما يمكن فيه ذلك وما نحن فيه
مما لا يمكن ثم استدل على انه مما لا مجال للقطع فيه بان الذين اختلفوا فيه على كثرتهم وتشعب آرائهم لم يأخذوا
فيه الا بالظنون فلو كان هناك طريق الى القطع لسلكه بعضهم وهذا الذي تنبه له اخيرا هو التحقيق في الجواب
عن اصل السؤال قوله وانت خبير هذا نكوص عما انتهى اليه امر الجواب من الاعتراف بوجوب القطع في المعارف
وغيرها مما يمكن فيه القطع وعن كسر سورة الخصم بان ليس هناك شيء دل الدليل القطعي على وجوب
الاخذ بالقطع حتى المعارف فتنتهي الامر في الجميع الى الظنون واستدل بقوله كالايات القرآنية ونحوها الى ان استدلوا
به على وجوب المعرفة من قوله عز من قائل فاعلم انه لا اله الا هو والله وسائر الايات والروايات الدالة على المنع
من الاخذ بالظن وبالاصل ونحوه الى ما يتعلق به وعدم اشتراط القطع من اصالة عدم التكليف ومن اكتفاء
النبي ص ومن بعده في التوحيد وسائر المعارف بالمتابعة والتقليد ولم يكلفوا الناس براهين الادلة الكلامية
الكلامية والبراهين الحكمية بل وربما منعوا من ذلك ومن المعلوم ان الكتاب وان كان قطعي المتن لكنه ظني
الدلالة لاحتمال ما جاء في الظن ارادة ظنون عبدة الاصنام ومن يدعو مع الله الها آخر التي لا يرجعون فيها
الا الى الاقتداء بالاباء والامهات على ما يلوح من سائر الايات فانها انما وردت في امثالهم والجملة فالظن المذموم
انما هو ما يرجع باقوال النقات وهما لكثرة ما بين يديه من الادلة الباهرة والشواهد القاطعة وكذا الكلام في الروايات
واما قوله ثانيا فاعلم ان آية الظن انما سلوك بها سبيل قول المسلم المتعلم والمجتهد للمقلد اعلم ان الامر الفلاني كذا وان
الافلاك تسعة وان الارض كروية مثلا وان الحكم الشرعي في هذه الواقعة كذا فان ما يراد من المخاطب في كل منهما
ان يقبل ذلك ويصدقه كانه يقول له افهم وليس يريد ان راجع الادلة والبراهين حتى يحصل القطع بعد الحكم
والعلم اليقيني المطابق للواقع وانا ان التعويل على الاصل انما يتم لنا فواضح كيف والاصل ينهدم باضعف
هادم وكم من آية ورواية دلت على المنع من الاخذ بالظن وكذا التعلق بالسيرة اذ العزم حصول القطع و
اطمئنان النفس بانه لو بحث حصل ومن المعلوم ان القطع الفطري للسواد اقوى من الكسبي للعلماء واقضى ما هنالك

انكره

ان يكون هذا الوجه محتملا في عدم تكليف الناس بالاستدلال فكان غاية ما افاد التعلق بالسيرة الظن بكفاية الظن
لا القطع وانت خبير بان القوم كما استدلوا على وجوب القطع في الاصول بالادلة النقلية وكذلك استدلوا بالادلة العقلية
القطعية وهذا كما تعلقوا بوجوب شكر المنعم الذي لا يتم الا بمعرفته ليشكره بما هو اهله وكما استدلوا
على وجوب القطع في الادلة بانه لو جاز التعويل في ذلك على الظنون لتعددت الاديان ولم يكن محقيا لكتاب
اولى من محقيا لتباسي وانما تحصيل الظن المذموم بظنون اهل الاديان الباطلة والمذاهب الفاسدة فقد م
الكلام عليه في صدر الكتاب والى آخره قوله فان قلت كلام المرتضى الى ان نعلم ان قول الشيعة ان
العرف الشرعي المتفق المستمر قد يصح ادل شيء على ذلك فلا وجه للمنع على انه يقول بالاشتراك اللفظي
في اللغة والذي عرض بالاصطلاح الشرعي انما هو التعيين والدلالة السابقة كما هي قوله الرابع الخ انت
تعلم ان الاستدلال بكل من الآيتين مبني على مقدمتين اما الآية الاولى فعلى ان فعل المامور به من الخيرات وان الخيرات
مما يجب المسارعة اليها واما الثانية فعلى ان فعل المامور به من اسباب المغفرة بناء على ان المراد من المسارعة
الى المغفرة المسارعة الى اسبابها لامتناع الحقيقة وان اسباب المغفرة مما يجب المسارعة اليها حتى ينتج ان
فعل المامور به مما يجب الاستباق والمسارعة اليه والاولى من كل وان كانت مسلمة لكن الاخيرة منهما في حيز المنع
كيف لا والمندوبات باسرها من الخيرات التي تنسب منها المغفرة ولا يجب فعلها فضلا عن المسارعة اليها والا
لم تكن مندوبات فان الامر في الآيتين ليس للوجوب لا يقال انه للوجوب والمندوبات تخرج بالمخصصات
المنفصلة كما تخرج بها الواجبات الموسعة لانا نقول الناس متفقون على ان لا تخصيص ههنا من هذه
الجهة وان ليس المعنى استبقوا الخيرات الا هذا القسم منها وسارعوا الى اسباب المغفرة الا هذا النوع منها و
التحقيق ان الامر ههنا كما انه ليس للوجوب كذلك ليس للندب العرفي وانما هو للترغيب والارشاد كما انه
في قول القائل في فكاك رقبتك ليس بشيء منها وانما هو التهديد في معرض الارشاد ثم ان دلالة الآية الاولى
على الامر بالاستباق الى جميع الخيرات لمكان الجمع المحلى باللام المفيد للعموم وفي الثانية ليندرج فعل المامور به وانما
هو فالى مغفرة وهي نكرة في سياق الاثبات فلا تعم وعساك تقول انه بعد ملاحظة التسبب يصير التقدير
الى اسبابها والجمع المضاف للعموم كالمحلى فنقول ان المجاز يجب التجوز به في العموم والاطلاق والتعريف والتنكير
وغيرها كما تراه في رأينا اسدا في الحمام وانما الاسد الحامي فان المعنى رأيت رجلا شجاعا وانما الشجاع والمتجوز
به ههنا انما هو نكرة فيكون التقدير سارعوا الى عمل تنتسب عنه المغفرة هذا ان كان مجازا لغويا وان كان
مجازا في الحذف كما هو الظاهر كان التقدير الى سبب مغفرة واقصى ما هنالك ان يقدر المضاف جمعا اي الى اسباب
مغفرة ولا عموم في الجمع المضاف الى النكرة وليس لنا ان نقول المراد الى المغفرة وانما نون التعظيم لانا نقول

ملاحظة التعظيم لا تقتضي ذهاب التنكير كلا بل التنوين حامل لهما على ما تقتضيه النظر في بطانة من نحو لها خد وجيد
وقوله ولقد وقعت على الحسم ثم بعد الغض عن هذا كله فنتيجة المقدمتين في كلتا الآيتين ان فعل المامور به
مما يجب المسارعة والاستباق اليه فاذا قطعنا النظر ايضا عن ملاحظة مادتي الفعلين لتوزيع الاستدلال في
محله صارت النتيجة ان فعل المامور به مما يجب المبادرة اليه ومقتضى ذلك امتناع تاخيره عن اول اوقات
الامكان كما هو معنى الفورية المرادفة لا الفورية التي يدعيها المص ومن ثم استدل بها اصحاب الفورية
والمص انما استدل بادلة العموم لدعواه مع ما بين الدعويين من المباينة قوله فالمراد والاعداد على سببها
وذلك لان ارادة الحقيقة متى تعذرت وجب تنزيل الخطاب على ضرب من المجاز فان لم يكن هناك الا واحد
فذاك وان تعدد فان تساوى احدهما تعين والا وجب تحري اقربها واظهرها وهو فيما نحن فيه محقق وذلك
ان الذي يتمكن من المبادرة اليه انما هو السبب الموصل اليها واما ما يترتب عليها من القرب والجنة والخلاص
من عذاب القبر وعذاب النار وسائر الاهوال فكالمغفرة في عدم تمكنهم منه فلا وجه لتقديره مع انه قد نص
عليه حيث عطف عليها الجنة على ان المسارعة الى ما يوصل اليها لا الى ما يترتب عليها ثم انما ان يكون ذلك على
طريقة المجاز اللغوي اي انه ذكر المغفرة واراد سببها والطريق الموصل اليها فان المسارعة اليها مسارعة
اليها او على طريقة مجاز الحذف والمجاز الاول قوله واما دست خامر الخ يريد ان التقدير لما
كان الى سبب مغفرة وتخصيص هذا السبب بالتوبة ترجيح بلا مرجح تعين ان يكون المراد به كل سبب موصل
اليها وح فنقول كما ان تخصيص السبب الملحوظ والمقدر بالتوبة ترجيح بلا مرجح كذلك دعوى عمومه
خروج عن قانون العربية بغير برهان ومتى استفيد العموم من النكرة في سياق الاثبات ثم ان للتوبة
للتوبة مرجحات لا تكاد تخفى سلمنا ان لا مرجح للخصوص لكن نتيجة العموم بل هنا واسطة لا عموم ولا خصوص
وانما المراد بالاطلاق والمعنى سارعوا الى عمل يوصلكم الى مغفرة واسلكوا طريقا يبلغكم الى رحمته وهذا
كما تقول العبس عند البخاصية منا وشفيعا يكرم عليه لا شيء خصوصا ولا عموما وانما تريد الفرد المنتشر
لكونه لبنطر في شانه وقوله لا دليل عليه خبر بعد خبر اي ان اضمار الخاص لا دليل عليه قوله وابهم فاسد
انه انما عدل عن الحقيقة وتجوز ولم يقل الى عمل يتوصل به الى مغفرة او الى سبب مغفرة او اسباب مغفرة
ليذهب الذهن كل مذهب وانت خبير بان محاولة هذا المعنى بالخفاء والابهام كما في قوله عز من قائل فغشيهم من
اليم ما غشيهم لا تستلزم ارادة العموم بل التهويل والتعظيم وهذا كما تقول لا بد انك عمل فيه فكالشر فيك
ابهمت عليه ليجهد الرأي ويذهب الى سعة المذاهب ولا يقنع بواحد دون اخرى ويقول عساه ما يريد مني
وما الذي يخلصني منه وينصرف ذلك كل شيء ولو قلنا اعمل به شيء نفعك به وهات لو اني قد قنعت منك

بشيء

بشيء دون شيء وليس مراد من قال في امثال هذه المقامات ليذهب الذهن كل مذهب العموم وانما يريد ليستعظم كل شيء
اي كلما خطر له شيء قال في مقام التهويل انه اعظم من هذا وفي مقام الامر كالذي نحن فيه انه لا يرضى بهذا حسب
ما بينا وان كان المرغب المنادي على شيء تفسيرا بدعوا لكل ما يوصل اليه والحجة فالمقام هنا تقتضي طلب
المسارعة الى كل ما يوصل اليها دون الاقتصار على سبب ما لكن ذلك لا يدفع ضيما بعدما ذكرناه وستذكره
وقد تقدم ان من جملة ذلك المذاهب التي يجوس خلالها الذهن عند الخوف امتثال جميع الطاعات وهو
اصعبها قوله وما قيل الخ لا يخفى ان اتصاف العمل بالمسارعة قد يكون باعتبار الاتيان به على وجه التعجيل من غير
توان وان كان في آخر الوقت وقد يكون باعتبار الاتيان به في اول الوقت وان كان والحجة فقد يكون الاسراع فيه وقد
يكون في البلوغ اليه غير ان المبادر من سرع به وسارع به اعتبارهما ومن اسرع فيه اعتبار الاول ومن سارع اليه اعتبار
الثاني وكيفما كان فهو يؤذن بامكان ايقاع العمل في نفس الامر على غير ذلك الوجه او في غير ذلك وانما السبق والمنافسة
والتسابق والاستباق فانما يكون في البلوغ اليه غير ان الاخير يتعدى الى التسابق اليه بنفسه كاستبقا الباب
واستبقوا الخيرات لتضمنه معنى الطلب والاخلاص والاغتنام وكيفما كان فهو يقتضي ايضا امكان وقوع العمل
المستبق عليه في غير ذلك الوقت بل المبادر منهما انما ايقاع العمل على هذا الوجه وفي هذا الوقت غير ممكن لولا
المسارعة والاستباق ولما دلا على ذلك امتنع تعلقهما بما لا يتصف له وقت لا يزيد عليه كرمضان والنذر المعين فلا
يقال لمن صامهما انه سارع فيهما او سابق اليهما لامتناع وقوعهما على غير هذا الوجه وفي غير هذا الوقت بخلاف
قضاء رمضان او النذر المطلق فان من جاء بهما في اول اوقات الامكان صح ان يقال انه سارع الى القضاء والوفاء
لتمكنه من ايقاعهما بعد ذلك وكذلك كل عمل لم يوظف له وقت مضيق اذا عرفت هذا تبين لك ان لا منافاة
بين الفورية ومقتضى المادة وانما المنافي للفورية جواز وقوع العمل على غير هذا الوجه وفي غير هذا الوقت في نظر الامر
والمادة كما عرفت انما تقتضيه امكانه في نفس الامر فان منع الامر كيف لا وانت كثيرا ما تقول لعبدك اسرع في الكتابة
وسابق غيرك الى الصيد طالبا للعمل على وجه الفورية غير مجوز في الاسراع والمسابقة وح فنقول قولنا انما يتصور ذلك
في الموسع دون المضيق ان اريد الموسع والمضيق عند الامر فهو في حيز المنع بل مستعملان في المطلوب على وجه الضيق
كما رأيت وان اريد في نفس الامر وحد ذات العمل فمسلم ولكن لا منافاة كما عرفت وكذلك قوله في الحاصل
ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة واستباقا فان اريد
الذي لا يجوز تاخيره في نظر الامر بمقتضى الطلب سلم ان المسارعة ممنوع وان اريد الذي لا يجوز تاخيره في نفس الامر كصوم
رمضان فهو لكن ما نحن فيه عنى الامر بالمسارعة الى المغفرة والمسابقة الى الخيرات ليس من هذا القبيل وذلك
لانه لم يضرب لاسباب المغفرة ولا للخيرات اوقات مضيقة لا تزيد عليها قوله لانه متى الخ تعرف

ان الانشاء انما كان فى مقتضى المادة هل هو امكان الوقوع فى غير هذا الوقت وعلى غير هذا الوجه وفى نفس الامر
وفى حقه ذات العلل وجواز ذلك عند الآمر وبالجملة هل هو الامكان العقلى والجواز الشرعى فى صاحب المعالم انما
حكم بانه هو الثانى لزمه الحكم هنا فانه للطلب على وجه العوديه والضيق ولا حاجة بعد ذلك الى دعوى صيرورة
الفعل موقتا يخرج عن الاداء بخروج وقته فان التضييق فى الطلب كيف كان بنافى تجويز التاخير فدعوى
ابتناء الخطاء هناك على هذا التوهم خطاء وكيف يذهب ذلك على مثل صاحب المعالم والذى عرفه انه مثله
بالصوم المعين وانت تعلم انه انما مثل بذلك لبيان ان السابقة تقتضى جواز التاخير ولذلك منع استعمالها
فيما لا يجوز تاخيره كالمثال المذكور وقوله ثم بعد ذلك ان المادة لا تقتضى الا كون الفعل اداء وصحيحا يريد
به انها انما تقتضى كونه لتاخيره صحيحا ممكنا فى نفس الامر جائزا عند الآمر ابحر فهذا الذى اراد بالصحة لا الصحة
الموقوفة عندنا اعنى المطابقة لا ما دونه الآمر فانها غير الجواز الذى بمعناه واحترز بكون المؤخر اداء صحيحا
الوقت المضيق فانه اذا اخر بطل وخرج عن كونه اداء بل انحاء امرجديد كان قضاء قوله بادلة بعضها
ان غير المنافى فكلا الاول والثالث والرابع فانا فضينا تدل عليه وجوب العودية فى الجملة فما ان الدال
هل الصيغة فلا واما القياس على النهى فى فخ البطلان وانما على الايقاع فاقصى ما يقال فيه تصوير الشبهة
ان المتكلم بصيغ العقود والايقاعات انما يريد بايرادها وقوع مباديها من بيع وعتق ونكاح او غير ذلك حال
الايقاع والطلب فان لم يكن ايقاعه لكن مثلها انشاء فليحمل عليها فى ذلك ويكون المتكلم مريدا وقوع مبداه
كالضرب فى اضرب حال التكلم به وهو معنى العودية لها فالجهول بالاعم الاغلب والجواب انه الالحاق بالاعم الاغلب
انما هو للفرد المجهول الحال لا لما علم خروجه والطلب معلوم المباينة للايقاعات ومن ثم احتاجوا الى دعوى الكناية
وح فنقول انه قياس فى اللغة على انه مع الفارق لان تلك الصيغ قد جعلت اسبابا للوقوع مباديها فلو اريدت
وقت وهذا خلاف الطلب فانه ليس سببا للتحقق المطلوب فى الخارج بلا اجابة ولو سلمنا ذلك كله وقلنا بالحق
فاقصى ما يقتضيه القياس ارادة تحقق الضرب حال التكلم وذلك غير مراد قطعا لاستحالته واذا امتنع ترتب الغرض
من القياس بطل القياس اذ كان عبثا لا يجدى نفعا ذلك ما سماه ان يقع انما امتنع الاتيان فلا اقل من الاتصال
قوله وقوى الاكثرون الثانى الثانى مذهب محققى المعتزلة والاشاعرة وانما ذهب الى الاول قوم من الفقهاء
والحنابلة قوله لا اشعار فيه بوجوب صوم غير يوم الخميس لا بنفسه معنى ثم يريد ان اللفظ لا يشعر بحسب اللغة
ولا العرف بتلازمهما فى نفس الامر ان طلب الشيء فى وقت لا يقتضى طلبه فى آخر بعد خروجه وكانه يريد نفى الاقتضاء
بمعنى دفع ما عساه يقال ان لم يشعر به اللفظ لغة فقد وجدنا العادات ان الفعل اذا تعلقت بشيء فى وقت فلم يتيسر فيه
لم تقطع عنه واداءت وقوعه فى آخر وذلك انا سلمنا ذلك فى الشاهد فلا نسلم مثله فى الخطابات الشرعية فان

التقييد

التقييد والاطلاق فيها بحسب المصالح ورب شيء يكون مصلحة فى شيء مفسدة فى غيره بل نقول ان ذلك جار فى الشاهد
فانك قد تامر بالشيء فى الوقت الخاص لمصلحة فيه وتنهى عن ايقاعه فى غيره لما تراه من المفسدة لتحقيق ان الامر بالموقف
او الظرف ونحوهما يقتضى ان المراد هو المجموع بقيلة جناع او المقيد بشرط القيد كما ان المشروط كذلك لا ان كلا واحد
منهما مط باستقلاله فاذا تعذر احدهما بطل الاخر وخرج عن كونه مط لفوات شرط الطلب وهذا كما تقول
اتخذ لى ثوبا عرضه ثلاث اذرع واكتب لى كتابا حجمه كذا وادع لى زيدا غدا واشتر لنا اليوم لحما ولك لنا
الان سويقا وبنا الى بكرة الا ان تقوم قرينة من خارج على ان كلا منهما مط باستقلاله بحيث اذا تعذر
احدهما بقى الآخر على الطلب كما يقول العارى اشتر لى لنا الان ثوبا ابيض وكساء والغريب لا يعرف احد
اشتر لى اليوم سمنا ودقيقا لكن هذا شيء جاء من خارج والا فقضية التقييد انه لا يريد الا بهذا اللون
وفى هذا الوقت فاذا تعذر احتاج المكلف الى مرجديد كيف لا وانت تجوز ان يكون لما استطالته
اتخذ مال ودان يحيك ومجيء زيد بعد هذا مفسدة او بلا فائدة فلا يكون مط وهذا خلاف العطف
وتعدد الطلب فانه ظاهر فى الاستقلال كما تقول اتخذ لى قميصا وكساء او ائتنى بها بكرة واشتر لى سيفا
واصقله جيدا وائتنى به ليلا فان تعذر احد الامرين او الاخلال به لا يقتضى بطلان الطلب فى الاخر الا ان تقوم
قرينة على اشتراط الاجتماع كما تقول اشتر لى سمنا وارزا لكن ذلك من خارج ايضا ومن التقييد قولك اشتر لى
ثوبا وليكن ابيض وجبة ولتكن حمراء وادع لى زيدا وليكن غدا فان العطف فيه كلها لبيان الشرطية وح
فنقول ان تقييد الطلب بوقت خاص ظاهر فى ان متعلقه مط على هذا الوجه لا على الاستقلال فاذا
امتنع الاتيان به على هذا الوجه وقد علم انه انما يريد بهذا القيد ولم يطلب على الاستقلال بقى غير مطلوب
واحتيج فى الاتيان به بعد ذلك الى دليل آخر قوله احتجوا الخ احتجوا ثانيا بان الامر متعلق الا باصل الفعل
ولما كان لا بد من وقوعه فى وقت كان الظرف من ضروريات المامور به الخارجة عنه لا من ذاتياته فلا يؤثر
اختلاله فى سقوطه والجواب ان الكلام فى الفعل المقيد بوقت يجب لو قدم لم يعتد به كالصلوة والوقت فى مثله
داخل فى المامور به وحاصله ان الامر كما انه متعلق باصل الفعل كذلك هو متعلق بايقاعه فى الوقت الخاص متعلقا
بما اشار اليه من ان هنا على هذا مطلوبان ولا يسقط الاول بسقوط الثانى واعرض عن الاول لظهور بطلانه
والجواب بمنع تعدد المطلوب وربما يوجه عليه انك قد عرفت تعلق الطلب به فكان هناك مطلوبان ودعوى ان
تعلقه بالثانى كان على انه قيد للمطلوب لا انه مط على الاستقلال لا بد لها من دليل فكيف يحسن التعلق بالمنع ويجاب
بما حققناه من ان الظ من التقييد لفظا هو التقييد معنى وسيجيء عدول الشيرازى بعد تسليم التقييد الى
مقام آخر ثالث وسيجيء هناك الجواب عنه وقد يرجع الامر الى ان الخصم يدعى ان هنا مطلوبين مستقلين

ونحن نقول انه ليس هنا الا مطلوب واحد مقيد بحسب ما يقتضيه التركيب لغة ومن هنا زعم بعض المحققين
ان النزاع فى هذه المسئلة مبنى على ان المامور به هل هو الشيئان اللذان هما من العقل اعنى الفعل المطلق والقيد
او شيء واحد موجود فى الخارج هو ما صدقا عليه وربما قيل بابتنائه على ان ذلك الموجود فى الخارج اعنى
ما صدق عليه الجنس والفصل او المطلق والقيد شيئان متمايزان ام شيء واحد وربما رجح الثانى بان
المطلوب بالامر ليس الا الموجود فى الخارج اعنى ما صدق دون المعقول وانت تعلم ان من قال بان المطلوب
بالامر هو الشيئان المعقولان انما يريد ان المطلوب ايجادهما فى الخارج كما ان من قال بان المطلوب به هو الشيء
الواحد الموجود فى الخارج انما يريد بان المطلوب بالامر ايجاد الشيء الواحد الذى يصدقان عليه فى الخارج
وكيف كان فجعل ذلك النزاع مبنيا على احد هذين النزاعين كما قيل ابتناء الرف واللغة على تدقيقات الفلاسفة
مما لا ينبغى ان يرتكبه عارف بطريقتهما وذلك لان الموجود المركب من الجنس والفصل والمطلق والقيد
بعد بحسب العرف واللغة شيئا واحدا فالامر به امر بشيء واحد فيجعله امرين باعتبار انه ثبت فى الفلسفة
كونهما شيئين فى الخارج بعد فرض صحته لا وجه له وهل هذا الا مثل ان يتوهم انه يكفى فى تطهير اناء النجس
اخذ شيء منه ووضع شيء عليه بناء على ما ثبت فى الفلسفة ان بالفصل والوصل ينعدم الجسم الاول ويحدث
جسمان آخران وجسم آخر واذا انعدم ما كان محكوما بنجاسته احتيج فى تنجيس الحادث الى دليل ولا دليل
فى فساده والحاصل ان الاحكام الشرعية انما تبتنى على متفاهم اهل العرف واللغة لا على تدقيقات اهل
الفلسفة لكن هذا انما يتوجه على الثانى دون الاول فان كون المقيد والقيد شيئين فى العقل وشيئا
واحدا فى الخارج امر ظاهر لا يبتنى على تدقيق فلسفى نعم يرد عليه ان الظاهر بحسب العرف واللغة من نحو
صم يوم الخميس انما هو امر واحد بالمقيد لا امران امر بالمطلوب وامر بالقيد وبهذا يبطل ما احتمله
الفاضل الشيرازى من ان القيد قيد فى كمال المطلوب لا جزء من المطلوب فلا يسقط باختلاله وذلك
ان الظ من الامر بالمقيد بحسب العرف واللغة ليس الا طلب المقيد على شرطية التقييد فهو جزء من المطلوب
فاذا اختل شرطه وسقط عن ان يكون مطلوبا وما ذكره احتمال عقلى لا شاهد عليه من اللغة والعرف
فلا يصار اليه هنا وبعض الفضلاء اعترض على من ادعى ابتناء كون القضاء بالامر الاول على ان المطلق والمقيد
شيئان فى الخارج كما انهما كذلك فى التعقل والتلفظ واحتياجه الى الامر الجديد على ان المطلق والمقيد
شيء واحد موجود بوجود واحد فى الخارج هو ما صدقا عليه على ما فى الشرح العضدى وقال ان التزام تعددها
فى الخارج لا ينافى القول بكون القضاء بامر جديد اذ يجوز ان يكونا شيئين موجودين فى الخارج مع ان غرض
الآمر مجموعهما من حيث الاجتماع بان يكون اجتماعهما منظورا له فاذا فات احدهما فات الاخر من حيث الاجتماع

ابطلان

انه لبطلان الاجتماع او يكون غرضه المطلق بشرط حصول القيد معه وان لم يكن القيد مقصودا بالذات وكذلك
اتحادهما فى الخارج لا ينافى كون القضاء بالامر الاول اذ يجوز ان المطلوب وان كان شيئا واحدا لكن من
حيث انه ما صدق فهما لا من حيث خصوصية الماصدق وانه واحد وحاصله ان المتكلم تعقل شيئين و
طلب هذا الواحد لانه حصل به كلا الشيئين المتعلقين فالمنظور حصول المتعلقين من حيث انه حصولهما
من غير خصوصيته وطلب الثانى الشيء الواحد المذكور لانه طريق الى تحصيله بلا نظر الى خصوصية الشيء
المذكور وح لا يلزم بفوت هذا الواحد فوت ما يمكن استدراكه من المتعلقين نعم لو كان المنظور خصوص
طريق الحصول وكونهما فى ضمن موجود واحد يفوتان بفوته فالظهر بما ذكرناه ان مناط الخلاف ان الامر
بالفعل فى الوقت المعين يحتمل ان يكون منظوره حصول الفرد المعين الموصوف بكونه فى الزمن المعين
حتى لا يكون حصول المطلق من حيث هو فى ضمن اى فرد وقع محصلا لغرضه فى الجملة بل الخصوصية
منظورة سواء قلنا ان المطلق مع الخصوصية موجود بوجود واحد فى الخارج وخصوص هذا الواحد
منظور او موجودان وهما مطلوبان لكن خصوصية اجتماعهما منظور للآمر او موجودان والمطلوب واحد
منهما لكن كون الاخر معه شرط لصحته فانه فى جميع التقادير لو كانت الخصوصية منظورة فى الصحة مطلقا
لزم فوات الواجب مطلقا بفوات الوقت ولو وجب المطلق ثانيا فانما يجب بالامر الجديد ويحتمل ان يكون له
منظوران احدهما حصول المطلوب من حيث هو والاخر حصول القيد معه بلا دخل للآخر فى حصول الاول
بل كل منهما منظور له برأسه وطلب المقيد لتحصيلهما سواء قلنا انهما موجودان فى الخارج بوجودين او موجودان
بوجود واحد لكن المنظور ليس خصوص الواحد بل من حيث انه يحصلان به فانه ح لا يلزم من فوات المط
من حيث هو بفوات الوقت وان كانا موجودين بوجود واحد على القول بالوحدة اذ حصول المط الذى
هو منظور فى طلب الواحد المذكور باق فى ذمة المكلف فلا شك ان الاحتمالين كليهما مما يمكن ان يكون
منظورا للآمر ثم لا يخفى انه يكفينا فى سقوط الوجوب ثبات تجويز احتمال الاول فى منظور الآمر ولا يلزم
عليه سوى اثبات صحة مثل هذه الارادة لا اثبات وقوعها جزما واما المثبت للوجوب بالامر الاول فلا
بد له من اثبات ان الواقع هو الاحتمال الثانى لتتم دلالته لهذا قوله وبان الدين الخ قالوا ان المط
بالامر كالدين المطلوب للديان وكان توقيت الاداء والتاخير عن الوقت المضروب له لا يقتضى سقوط طلبه
فكذلك توقيت الفعل المطلوب بالامر وتاخيره عنه لا يقتضى سقوط طلب الآمر له وبالجملة هما ممكنان ثمرة واحدة
فليكن حكمهما واحدا والجواب بالفرق فان الدين والمامور به لا ريب انهما ليسا فردين من مقولة واحدة
من قبيل واحد كى يجب اتحادهما فى الحكم فان الدين عند المديون مستحق للديان بالملك واما المامور به فانما صار مطلوبا

فمقيد

سخفا للامر بالخطاب فيكون متعلق الارادة والاستحقاق على نحو ما يقتضيه الخطاب ان مطلقا فمطلق وان مقيدا
فاذا جاء مطلقا دل على انه يريد الشئ في اى وقت كان وان جاء مقيدا دل على انه انما يريده بذلك القيد
وصفا او ظرفا او غيرهما وهذا بخلاف الموقت لاداء الدين فانه انما كان لمنع الدائن من المطالبة قبل مجئ الاجل
لا لان ارادته لم تتعلق به الا بهذا القيد بدليل انه لو ادى اليه قبل ذلك لم يكره فلم يبق لحمله على الدين وجه سوى
القياس وقد عرفنا الفرق وعلى تقدير عدم الفرق فان كان في اللغة فهو محظور عند الكل وان كان في حكم شرعي
فمنشأه مثلا كان الثاني هو الظاهر بنى الحكم عليه وقال لا نقول به **قوله** يورث الظن الخ منشأه جريان
العادة وحكم النفوس بالحاق الفرد المجهول بالاعم الاغلب فقوله بعد ذلك وايضا الخ لا وجه له وتحقيقه ان
الظن بالحاق المجهول بحال منشأ بين احدهما ان نسبر الافراد كلها فلا نعثر على فرد لا قضاء فيه مثلا يخالف
ثم يرد عليك فرد لا يعرف حاله فلا ريب ان الظن يغلب على انه مما فيه قضاء منها ومنشأه السبر الثاني
ان نعثر على ما لسبر فيه قضاء ولكن قليلا ثم يرد عليك المجهول والظن ههنا ايضا يغلب على انه من المقضى
ولكن منشأه ما ذكرناه من جريان العادات بالحاق الفرد بالاعم الاغلب والمهم كانه ظن تحققهما ههنا اما
الثاني فواضح واما الاول فيتخيل ان الخالف محصور فالسبر محقق وحاصله ان ثبوت القضاء في المجهول مظنون
لتحقق السبر فيه وفي الافراد سوى ما استثنى ولا اقل من كون المقضى هو الغالب والفرد يلحق بالاعم الا[غلب]
قوله تذنيب وسم هذا البحث بالتذنيب لان الكلام يقع فيه بالتطفل على البحث السابق لكونه
تابعا **قوله** على ما اخترناه وانا على ما اختاره الاكثرون من انه ليس للفور فلا كلام في انه داعما تاما ولا
يحتاج الى امر جديد اذا لم يفعل في اول الاوقات **قوله** في مذهبنا ان الذاهبون الى الفورية اختلفوا
فذهب ابو بكر الرازي والقاضي عبد الجبار وابو الحسين الى ان الامر اذا لم يفعل في اول الاوقات لم يحتج
في فعله ثانيا الى امر جديد بل هو مقتضى ذلك وذهب آخرون انه لا يقتضي ذلك فلابد بعد ذلك من امر
جديد وهو اختيار ابي عبد الله البصري وحكاه عن الكرخي قال في النهاية بعدما نسب الاول الى ما ذكرناه
والاصل ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه
افعل في الزمن الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الاول الفعل
في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضه فالمسئلة لغوية قلت لا حاجة في هذا الاصل الى المثاني ان من
غرا افعل فورا هل هو ارادة الفعل على كل حال والتقييد بالفورية لمصلحة الفاعل فالمط في الحقيقة مطلق صالح
الوقوع في كل وقت فلا يفوت بفوات القيد المذكور لمصلحة غيره او انا ونزع عن هذا النحو ويعدا القيد
على ان يكون هذا القيد مصلحة في الفعل ويكون المطلوب انما هو المقيد حتى يفوت بفوات القيد فقول فيه ولا

١٩١

ولا ريب انه على الاول يكون معناه افعل الآن ولكن ذلك على الفور وفيه التحتيم عليه بالفعل فان لم يفعل اولا
فليفعل ثانيا وهكذا وعلى الثاني يكون المعنى افعل في هذا الوقت كما في الموقت الصريح لكن يحتمل كما شاء ان للثاني
من الوقت طلبا للمقيد من الطلب على الفور الطلب المطلق ومن ثم اختار المصنف القول الاول ثم ان الشيخ احتج
عليه في الاحتجاج الى ما صار اليه في ثلث مواطن احدها قوله والادلة الدالة على الفورية الثاني قوله والحاصل
ان الامر المطلق الخ الثالث قوله ولا مساواة الخ ومرجع الكل الى امر واحد هو ان الادلة لما دلت الدلالة على ان الطلب
في الاوامر كان على وجه الفورية هل هي مبينة للاوامر دالة على ان الآمر انما اصدر امره على هذا الوجه حتى يكون مقتضيا
لما حكمنا عليها الان ام هي ما دلت عليه رفع احد مدلولي الفعل حتى يبقى الثاني سليما والشارح ينظر الى
الاول والمصنف الى الثاني واستخيرا بان نسبة تلك الادلة الى الاوامر نسبة الخطاب المقيد الى المطلق والقاعدة
في كلما جاء فيه خطابان مطلق ومقيد حمل المطلق على المقيد وتحكيم المقيد فيه وجعله بيانا له على ان معنى
ان المتكلم لم يرد بالمطلق الا المقيد فاذا كان القيد في المقيد هو التوقيت كان الحكم في المطلق مقيدا موقتا والادلة
التي استاقها على الفورية كذلك اما الاول فيقتضي التقييد باول الاوقات والنهي عن التاخير واما الثاني
فبالاول الى ما قبل النهاوت واما الثالث فكالاول واما الرابع فيما يمنع [illegible] واستاقتم ان الاكثرين
نزلوا الكل على ارادة الفورية الحقيقية والنص على الفورية لعرضه وكيف كان في تحكيمها في الاوامر يصير الاوامر موقتة
باحد الوقتين على الخلاف في تعين ان يجري عليها حكم الموقت ثم لا يعتوا الفرق بينهما بالصريح وعدمه
بعد العلم بارادة التوقيت اذ المدار انما هو التوقيت في نظر الآمر باي طريق كان فلا دخل للاتصال و
الانفصال وقد يجاب بانه وان كان في كل من التوقيت والطلب على سبيل الفورية ربط للفعل بالوقت
بالفعل لكن اهل العرف يفرقون بين الامرين بالطبع وذلك ان المثاني من الاول كون الوقت مصلحة في الفعل
فالمط هو المقيد ويفوت القيد يفوت المقيد من الثاني ان الفعل في حد ذاته مراد وانما طلب على الفور
لمصلحة الطالب او غيره فلا يفوت بفوات وجهه على انه لا يدفع عن المصنف الا انه لم يجعل المدار في الفرق بين
الموقت والمط على الفور كون الوقت مصلحة للفعل في الموقت لغيره في غيره وانما اعتمد في ذلك على كون
الدال على ربط الوقت بالفعل متصلا او منفصلا فحكم على الاول بانه توقيت وقضيته ان كان فوريه
وعلى الثاني ان كان فوريه فلا وان كان تصريحا بالموقت فاشكال ولذلك حكم ولا في اول على توقيته
بوقت محدود بخطاب مستقل انه كالمطلوب فورا على [illegible] لان تعلق الوقت في كل منها جاء بالمنفصل
من خارج وقد فرض ان الامر يدل على شيئين والدليل كيف كان انما يدل على رفع احدهما وهو سقوط الاثم
بالتاخير فيبقى الآخر سليما ثم نفى البعد عن كونه كالموقت المتصل باعتبار التصريح بالوقت ولذلك اتصالهما

في مثل افعل معجلا وفي طلب الفعل على الفور على القول باستفادة الفورية من الصيغة انه مقيد كالموقت
الصريح بعدما استشكل ولو كان اعتماده في الفرق على كون الموقت مصلحة في الفعل وعدمه لم يفرق بين
الفوريتين لاتفاقهما في ان الوقت فيهما لم يلحظ لكونه مصلحة في الفعل وانما اختلفا في اتصال الدال على
ربط الوقت بالفعل وانفصاله كل ذلك بناء منه على المعقلة عن حمل المطلق على المقيد **قوله** ثم
ينفى الاشكال الخ منشأه الاشكال انه من حيث كون الدال على توقيته وربط الوقت بالفعل فيه منفصلا
يقتضي ادائه المامور به لان الخطاب الموقت بما به ما دل بالتوقيت على رفع نفي الاثم بالتاخير وبقي الآخر
من مدلولي الاطلاق بحاله ومن حيث ان الخطاب الموقت صريح في التوقيت يقتضي ان يكون المامور به مقيدا
وان تسلم ان الصريح بالوقت انما يقتضي كون المامور به مقيدا بناء على الوجوب حمل المط على المقيد
وقع فلا اشكال اصلا لكنك تعلم ان كلامه في هذا الفصل مبني على العض عن تلك القاعدة **قوله** والفرق
هذا الفرق حق فانه كان المثاني من التقييد بالموقت هو التوقيت وكون الوقت مصلحة للفعل حسب
ما قدمنا كذلك المثاني من طلب الفعل على سبيل الفور هو الاطلاق وان الاوقات كلها صالحة للفعل
وانما التعجيل لمصلحة اخرى وانكار الشارح لذلك يتخيل ان في كليهما طلبا للفعل مقيدا مع ان اهل
العرف يفرقون بينهما لا وجه له والاصل في هذا تحقق الفرق ان التقييد بالموقت ظاهر في ان لخصوص ذلك
الوقت دخلا فيه وهذا بخلاف الفورية فانها لا تقتضي اكثر من المبادرة ثم لا نعرض فيها للوقت اصلا حتى
لو امكنت المبادرة لا في وقت لكان ممتثلا فكيف تستلزم نفي صلاحية باقي الاوقات للفعل واما كونها من
لا مور الزمانية اعني ما لابد في وقوعه من زمان فلا يقتضي الا مط الزمان لا زمان بعينه كي يتوهم انتفاء
صلاحية غيره والى هذا اشار المص في قوله بخلاف الفورية الخ فاعترض الشيخ عليه بانه اذا كان الوقت المحدود ان
يقع الفعل فيه فلا ما يعاقب مع التاخير عنه ولا وجه له ايضا ثم قد يقال ان التقييد بالموقت يقتضي
ان للوقت خصوصية فلا يصلح في غيره كذلك التقييد بالمبادرة يقتضي ان لهذا الوصف نوع خصوصية
في الفعل فلا يصلح بدونه ولما كان فوات الوقت مستلزما لفوات الوصف اقتضى انتفاء الصلاحية
ايضا فكان كالموقت في ذلك وعاد السؤال ويجاب بان المثاني من التقييد بالظرف كافعل غدا وبالوصف
كاشتر ثوبا ابيض كون القيد مصلحة في المقيد واما الاستعجال بالمط فلا ينافي منه كون التعجيل مصلحة
في الفعل بل المثاني انه مصلحة في غيره سواء قرن الفعل بما يدل عليه كافعل سريعا او كان منفصلا كما
تقول لعبدك اذا امرته بامر بادر اليه ومن ادلة الفور على اختيار المص او كان لفظ الفعل هو الدال على
ذلك كما هو المعروف من مذهب اهل الفور وبالجملة فرق بين ان يضرب للفعل قيد بعينه ويجد دلالة

معلوم

١٩٢

معلوم ويجاب بان مطلب استعجل به فانا نفهم التقييد من الاول ولا نفهمه من الثاني بل نفهم منه انه يريد الفعل
البتة ولكنه يستعجل به **قوله** بالامر الاول الخ افاد بالامر الثاني كالاوامر الخالية من التقييد بما يدل
على الاستعجال فان الفورية في تلك انما هي من الخطابات الدالة على الفورية لا والامر المطلقة كسارعوا واستبقوا و
تلك اوامر بانية بخلاف المقيد بها كما مثل فان الدال على الفورية هو الامر الاول ووجه الاشكال في هذا ان التصريح
بالتقييد اتصاله يقتضي كون المطلوب مقيدا اذ هو الفارق بينه وبين المطلق وكون القيد غير محدود كما في الفورية
يقتضي كونه مطلقا اذ هو الفارق بينه وبين الموقت لكن لما كان التقييد وانما الخروج لم يعقل جزاء الدليل الذي
بني عليه اصل الدعوى اعني كون الامر دالا على شيئين استقرب كون المط مقيدا وكذا الكلام في افعل محروا ما
على ان الدال على الفورية هو الصيغة ومنشأ الاشكال ههنا ايضا اتصال التقييد وعدم التحديد وكان المص غفل
عما ذكره عن قريب من عدم دلالة الاستعجال على التقييد بالزمان حتى لو امكن ايقاعه لا في زمان لحصل الا
متثال والتحقيق في كليهما ما تقدمت الاشارة اليه من ان المط مط والوقت الذي تستتبعه الفورية ليس بحق
والفورية الملحوظة ليست مصلحة للفعل بل انما للطالب كما في الشاهد غالبا او للفاعل كما في غيره لان المثاني من
الاطلاق انما هو ذلك بخلاف المقيد بالوقت المحدود بالوصف فتامل **قوله** ووجود الواجب لموسع

باب النواهي الخ جمع نهي وهو لغة مصدر نهى واصطلاحا هو الكلام
المخصوص على صيغة لا تفعل يقولون نواهي الكتاب والسنة وانما يريدون الخطابات التي هي من هذا القبيل
وان كان الدال على المعنى هو لا والكلام في لفظة كالكلام في امر بل هو دال على التحريم من لا تفعل ونظائرها
فنحو نهى عن بيع الغرر ثم ان الصيغة جاءت لمعان سبعة وزادوا لتعوذ ثامنا وهو التسلية نحو
لا تحزن عليهم ولا طلب فيها عدا التحريم والكراهة والدعاء وانما استعملت الصيغة فيها مجازا للعلاقة **قوله**
على نحو اختلافهم في الامر لا يخفى انه يسقط ههنا القولان الاخيران باعتبار الاباحة والاعمال لها ههنا ولكن
غيرانه في المحول عند نقل الاقوال ومن حمل ذلك نفي الامر على رفع الحرج في الفعل حمل هذا على رفع الحرج في
الفعل وحاصله الاخبار بالترك والتهديد ههنا وان امكن كما تقول لولدك لا تمتثل امري مهددا غير انه لم ينقل بالوضع الواحد
كما في الامر **قوله** الخ الحق ما عليه المحققون من ان حقيقة في الحظر المتبادر ولسيرة الصحابة من غير نكير
ومضيها اصالة عدم النقل ثم المط والاعتبار والاجماع المركب شاهد صدق على ذلك اذ لا فرق بين الامر والنهي
الا في المط ولان الناس مجمعون على ذلك واذا ثبت ان الامر للتحتيم كان هذا كذلك **قوله** لما مر في المقام
وقد عرفت ما فيهما والكلام هنا كالامر **قوله** ولقوله تعالى هذا المقام الثاني زيادة ما مر فيه هنالك واورد
بعد تسليم كون الامر شرعا للوجوب منع كونه هنا للوجوب وذلك انما يجب الانتهاء عنه انما هو المحظور

من نواهيه لا كل نهي اذ من المعلوم ان فيها المحرم والمكروه فيجب حمل الامر في الاية على حقيقته ومجازه او على عموم المجاز اعني القدر المشترك بينهما ليعم جميع النواهي ونحن نقول انه للقدر المشترك مطلقا على معناه الحقيقي سلمنا ولكن المراد بالانتهاء هنا التدين بنواهيه والاعتقاد لها على حسب ما جاءت ان تحريما فتحريم وان كراهة فكراهة فوجوب الانتهاء على هذا لا يستلزم كون النهي للتحريم اذ كما يجب التدين بتحريم الحرام كذا يجب بالمكروه وساير الاحكام سلمنا ان المراد بالانتهاء الامتثال بترك المنهي عنه ولكن غاية ما فيها ايجاب الانتهاء من جميع نواهيه وليس فيها ان نواهيه كانت تدل بمجرد الصيغة حتى يكون حقيقة شرعية فيه لعله كان يقيم معها القراين والحجة فالمسلم دلالتها على حرمة المنهي عنه لا على دلالة الصيغة شرعا بنفسها على التحريم والشارح اورد الاخير واجاب بالتزام ما تضمنه السؤال من عدم دلالتها على كون الصيغة هي الدالة وذلك ان غرض الملم من انا اذا راينا الان نهيا مجردا عن القرينة في كلامه من دون دليل على المراد نحمله على الحرمة اذ لا شك ان المنهي عنه بهذا النهي داخل في عموم هذه الاية فينتظم قياس هكذا هذا ما نهى عنه النبي وكل ما نهى عنه النبي يجب الانتهاء عنه الا ان يدل دليل على عدم الوجوب وما نحن فيه كذلك قلت كانه ضم هذا الاستثناء الى القياس دفعا عن الكبرى لتوجه المنع نكم لدم من نهي لا يجب الانتهاء عنه وانت تعلم ان الاية خلو منه وح فنقول اذا نهى واقام قرينة على عدم ارادة التحريم او صرح بذلك كان تحقق نهيه بدون وجوب الاتباع واذا على نكه الاية فلابد لها من تنزيل والجمع بالتخصيص فانه على تقديرانه لا يستعمل في غير التحريم الا مع القرينة واصحاب الكراهة يمنعونه وانما يكون كذلك اذا كان حقيقة في التحريم وهو اول الكلام والاية انما سيقت للاستدلال عليه فكيف تكون دلالتها مبنية عليه وقد يقرر الاستدلال بالاية هكذا قد علق وجوب الانتهاء على مجرد نهيه وقد علم ان في مناهيه ما هو مكروه وان المكروه منها لا يجب الانتهاء عنه فلو كان نهيه حقيقة للتحريم يجب فاذا دالكل هذا احتاج الى ضم قرينة صرف الشارع اليها لحسن تعليق وجوب الانتهاء على مجرد تحققه وح فيندفع الاول والثاني والثالث من غير اشكال لكن يتوجه انها مبنية على اصالة عدم النقل يتمسك بها عليه لا كثرون من كون النهي حقيقة في التحريم لغة فان قلت سوق الاية ووقوعها بعد قوله تعالى وما افاء الله على رسوله الاية يقتضيان يكون المعنى كما في الكشاف ما اتاكم الرسول من قسمة غنيمة او فيء فخذوه وما نهاكم عن اخذها فانتهوا عنه على ان الاتيان في اعطاء لا عيان دون الافضاء بالاوامر وح فيكون حكمها مخصوصا بذلك ولا يتشعب الى الخطابات الشرعية من الاوامر والنواهي واقصى ما هناك ان يكون تنبيها على ارادة الخطابات الشرعية ايضا لا كما صنع البيضاوي

والاستدلال

ولا استدلال مع قيام الاحتمال سيما اذا كان هو الظاهر قلت قد المفسرين من الفريقين فيما عثرنا انها عامة في الخطابات وغيرها وان يؤيدها البيضاوي تبعا واتما ذيل بها حديث النبي لدخول حكم في عمومها وكونه جزئيا من جزئياتها وصاحب الكشاف نفسه بعد ان ذكر ما حكيناه عنه قال والاجود ان يكون عاما في كل ما اتى الرسول صه ونهى عنه وامر الفيء داخل في عمومه ومن ثم اشتهر الاستدلال بين الاصوليين على قديم الدهر وقد استقصت الاخبار من طرقنا انها في الاوامر والنواهي وامنا الايات الاخر فقد نعلم انها اقصى ما تدل عليه حرمة المنهي عنه فاما ان الدال على التحريم كان هو الصيغة باستقلالها فلا لجواز ان يكون قد دل عليه بالاخبار كحرمت عليكم الميتة او بصيغة الامر كما وذروا ظاهر الاثم او صيغة النهي لكن مع القرينة كالتهديد على الفعل فان اللوم ذلك كما قال الشارح فيه ان هذا الالزام باباه كلامه في الاوامر وغيرها اذ ظاهره بل صريحه انه حقيقة شرعية وقد يتوجه عليه انها انما تدل على تحريم اشياء مخصوصة فان تمسك بان التعليق على الوصف مشعر بالعلية ورد ان ذلك في الامر وهذه اخبار بل زعم الشارح انها لا تدل على التحريم مطلقا بناء على ما تكرر منه من ان الذم لا يدل على التحريم وقد عرفت ما فيه قوله البحث الثالث هل يجوز تعلق الامر والنهي بشيء واحد المعروف بين اصحابنا قديمهم وحديثهم هو المنع وقال صاحب المعالم ره وبعد ان حكم بالمنع ولا نعلم في ذلك مخالفا من اصحابنا واخذ عليه السيد الشارح بان السيد المرتضى مما يجيز ذلك واستظهران شيخ الطائفة ايضا كذلك واحتج على اجازة السيد بمنعه من دلالة النهي على الفساد في اللغة قال لو كان مستحيلا عقلا فكيف يمكنه منع الفساد لان الاستحالة ملزومة للفساد ولا يخفى بعده وتلك غير خفي على كل ذي تحصيل ان المراد بعدم اقتضاء النهي في اللغة الفساد ان نحو لا تطلق في الحيض مثلا ولا تبع الربا بالبيع مثلا صلاه لا يدل بحسب اللغة على اكثر من حظر ذلك ومنعه بل مطلقه من حيث هو وعلى القول بوضعه للقدر المشترك والتحريم والكراهة على الاشتراك وضاد الحظر بثبوت الاثم اما انه لا يكون سببا لترتيب الاثر كما هو معنى الفساد فلا والاستحالة العقلية فانما تستلزم المنع وطلب الترك لاعدم ترتيب الاثر وفرق ما بينهما وسياق كلامه يدل بانه انه قال ان قلت هذا انما يتم في المعاملة والاستدلال بالدلالة على الفساد لغة في العبادة واطلاق الشارح منزلة عليه قلت مبنى منع السيد هناك على الغض من ملاحظة الحال في العبادة على ما ينطق به استدلاله في الذريعة فانما استدل على نفي دلالة النهي في اللغة بان الاكله ودلالة انه لا مدخل للفظ ولا للمعنى في شيء من الاحكام التي يشار بها الى المنهي عنه الى عدمها ثم مثل لذلك بالعقود والايقاعات الثاني الاتفاق الكل على صحة البيع والشراء وقت لا تبع الا الصلوة وبطلان النجاسة بالماء المغصوب مع النهي عنهما الثالث استعمال النهي في كل منهما فكان مشتركا بينهما وهو كما ترى فكيف يكون السيد ممن يجيز

الاجتماع وهو مع اتحاد الجهة مما اجمع عليه الفريقان الا بعض من يجيز التكليف بالمحال ومع اختلافها وان كان جمهور فقهاء الاشاعرة على الجواز لكن المثال المضروب فيما بينهم لهذه المسئلة على قديم الدهر مسئلة الصلوة في الدار المغصوبة لا نالو ابينا دعوتي فيها حتى صار عقد البحث وضربا لعنوانا نما هو لها والسيد يشدد النكير عليها ويحكم بالبطلان ويقيم الادلة وينتهي في ذلك الى ابعد الغايات وكان ممن استند به على البطلان ان من شرط الصلوة ان تكون طاعة وقربة وانما اذا كانت واجبة ان ينوي بها اداء الواجب وكونها في الدار المغصوبة يمنع من ذلك كله انتهى الى ان رد على من احتج على صحتها وان كانت مع المعصية بعض صلوة من يتاهد القصبي بحرف وقال ان كلتا الصلوتين فاسدة لكان المعصية فهذا منه حكم بان الامر لا يجامع النهي وان كان للغير وسيأتي انشاء الله لهذا مزيد بيان غاية ما هنالك ان السيد ره لم يلتفت ان هذا يقتضي دلالة النهي على الفساد في اللغة ايضا ولا يخفى ان يعرف الشرعية والحلية لجواز الاجتماع انما يعرف لمخالفينا وانما عرف فينا على لسان بعض متاخري المتاخرين كشارح الدروس والسيد الشارح واما ما سيحكي لهم من متشابه كلام السيد والفضل بن شاذان وذيل البحث فسيأتيك ما فيه انشاء الله تعالى واما الشيخ ره فكلامه في العدة صريح في منع الاجتماع ومن ثم ذهب الى الحكم باقتضاء النهي الفساد مطلقا لغة وشرعا في العبادات والمعاملات قوله واعلم ان للمسئلة صورا ستة عشرة وذلك لان الامر اما ان يكون ايجابا او ندبا وكل منهما اما عيني وتخييري وعلى التقادير الاربعة فالنهي اما تحريمي او تنزيهي وعلى التقادير فالمتعلق اما النوع او الشخص ونوعان بينهما عموم من وجه ومطلق ثم كل من الايجاب والتحريم اما اصلي او تبعي قوله ولا نزاع لاحد في امتناعه وذلك لمنع مثل هذا التكليف في الناس لاقتضائه كون المكلف مكلفا بما لا يطاق وكونه مريدا كارها لشيء واحد وكون ذلك الشيء مصلحة مفسدة سوا امكن هذا ان من نفي الامر كما اذا اختلفت الجهة ام لا حتى اذا وجد احدها بعد الاخر حكيم ينفسون به قالوا انه عدل ولا يبرانون ما على اختلاف الجهة والزم تكليف ما لا يطاق حيث امر بجميع ما نهى عنه ورجا على انه باجتماع النقيضين فان الامر استلزامه ان يكون مريدا للمخبر به والمامور به لاستلزامه ان يكون مصلحة مفسدة وفيه انه انما يتم ذلك مع اتحاد المنشا واما اذا تعدد فلا باس في ان يكون الشيء الواحد ذاتا من جهة مكروها من جهة اخرى مصلحة من وجه مفسدة من اخر وما زال تردد الناس في الافعال لو قولهم بين الاقدام والاحجام انما يكون لذلك ثم متى ترجح لديهم احد الجانبين اخذوا فيه واعرضوا عن الاخر قوله في كل سواء كان منشا الامر المخاطب ونهيه لابد له من منشا وباعث فقد يكون المنشا نفس ذلك الشيء كما نقول صم يوم الخميس والداعي الى الامر كونه صوم يوم الخميس ولا تصم يوم العيد والداعي الى النهي كونه صوم يوم العيد

والداعي في الحقيقة

وان الخير بنفس الفعل ... ... الارض الارض ... ... العطش ... ... الماء ... ...

والداعي في الحقيقة امر اخر وبالعكس بما افاعرضوا عن امر تنا هوا عنه يكون الباعث الى النهي نفسه كالظلم والعدوان وقد يكون المنشاء وصفا لازما كما تقول تزوج هذه لحسن خلقها وخلقها ولا تتزوج تلك لسوء خلقها وقد يكون وصف مفارق وهو كثير وح فنقول اذا تعلق الامر والنهي بشيء واحد فمنشاهما ان كان ذات ذلك الشيء فلا اشكال في بطلانه لا ستحالة ان يكون الشيء الواحد منشا للنقيضين مع ما مر من لزوم اجتماع النقيضين في الامر والامر وقبح التكليف التكليف بما لا يطاق والترجيح بلا مرجح وكذا اذا كان وصفين لازمين او متفارقين فانه وان لم يلزم منهما اجتماع النقيضين في الامر والامر لكن قبح التكليف والتكليف بما لا يطاق يتحقق فيهما وذلك كما في المنع واي مدخل لاختلاف المنشاء ولكونه عرضا بعد اتحاد المطلق في الامر والنهي واستيثن ذلك في قولك صم غدا لانه يوم خميس ولا تصمه لانه يوم خميس صمه لانه قبل يوم الجمعة ولا تصمه لانه بعد الاربعاء صمه لانه يوم انعم الله فيه عليك بلقاء احبائك ولا تصمه لانه يوم ضيافة واجتماع فانك تجد قبح التكليف والتكليف بما لا يطاق في الكل وان زاد الاول بامور اخر ومن هنا عرفت فساد تفرقة المصرح بين الوصفين اللازمين والعارضين وقد يقال انه انما حكم بالجواز في العارضين بناء على انه لا وحدة ح على التحقيق بل يكون متعلق الامر شيء ومتعلق النهي اخر فان اللطم للتاديب غير اللطم للاهانة وكذا السجود لله تعالى للسجود لغيره وان اتحد شكلهما فيه والذي يدل على ذلك قوله لو امكن اتصافه بوصفين مع بقاء الوحدة فانه ظاهر في ان الوحدة لا تبقى مع الاتصاف حسب ما تقتضيه كلمة لو ولذلك مثل بهذين المثالين لكنك تعلم ان اجتماعهما في مثل هذين المثالين خارج من هذه المسئلة اذ الكلام في تعلقهما بامر واحد شخصي وح فاول شيء نقول عليه ان اتصاف الشيء الواحد الشخصي بالوصفين المفارقين ليس بعزيز حتى يحسن ان يقال في خطاء ما لو امكن ثم نقول متى فرض بقاء الوحدة جاء التكليف بما لا يطاق كما في اللازمين من غير فرق على ما عرفت لا يقال ان هذه المسئلة نعم ويقاس فيما كان المنشاء فيه متحدا وفيما كان وصفين لازمين واما الثالث فليس منها وانما تعرض لبيان مخالفته حكم لهذه المسئلة لانه خارج منها لانه لولا ذلك لم يحتج الى التقييد ببقاء الوحدة وكلامه في الجواز اختلاف المتعلق والحاصل ان هذا التقييد ظاهر في انه قد جعل الثالث من هذه المسئلة ايضا اذ المعنى لو امكن مع بقاء وحدته في الحالين حتى يكون من هذه المسئلة لجوزناه وسياتيك في الثانية ما يدل على هذا وذلك حيث يقول يجب ان يكون منشاء الوجوب والحرمة قوله والثانية ح اذا قلت صم غدا وبعد غد لا تصم غدا فيه ذلك منشاء سواء كان منشاء الامر والنهي امرا واحدا او الوصفين اللازمين او العارضين وان لم يكن فيه تكليف بما لا يطاق كان الناس يستقبحون ان تامره وتنهاه شيئا واحدا من امر واحد في حالة واحدة اما لا فقضائه كونه مريدا غير مريد وكونه مسوغا للشيء غير مسوغ وكونه مرجحا لا مرجح او لاحد المتنافيين

وكون ذلك الشيء مصلحة ومفسدة وبالجملة هم لا يفرقون في الاستقباح بين هذا وبين ان يقال صم غداً الا
ودعا قيل ان التحير ليان كونه مخرجاً عن العهدة وان كان اتيانه محظوراً كالارشاد وفيان الكلام في الامر
لا في الارشاد قوله الثالث هذه المسئلة ما تعلق فيه الامر والنهي بشيء واحد ذي طبيعتين مختلفتين
لكن لما كانت الاخيرة بناء على مقالة الاشاعرة ترجع الى ذلك ناسب وضعها في هذا الباب وحاصل الامر
ان المكلف اذا اختار مادة الاجتماع فلا ريب انه لم يمتثل خطاب النهي لانه قد نهي ان يفعل وقد فعل وهل
هو ممتثل خطاب الامر لتحقق الماهية المطلوبة ام لا لانه قد نهي عما جاء به او عن جزئه لدخوله في عموم النهي
ولا يكون الشيء الواحد مأموراً به منهياً عنه قولان الاشاعرة على الاول والمعتزلة على الثاني فرجحت
الاخيرة بناء على مقالة الاشاعرة الى هذه المسئلة فناسب وضعها في هذا الباب احتج الاولون بان محاورات
الشرع على نحو محاورات الناس وقد وجدناهم يعدون الآتي بمادة الاجتماع مطيعاً عاصياً باعتبار كلا
الجهتين ولذلك يسقطون عنه التكليف بخطاب الامر ومثلوا لذلك بمثل الخياطة واعترض عليهم بالفرق
بين المثالين واجابوا تارة بالمنع واخرى بان بطلان المثال لا يقتضي بطلان الدعوى ثم مثلوا بمن امر عبده
بان يمشي خمسين خطوة ونهاه ان يطأ هذه الارض فمشى الخمسين فيها فانه يخرج عن عهدة المشي ويعد
في العرف مطيعاً لمولاه في ذلك وان عصاه في ايقاعه في تلك الارض وبالجملة فلو امتنع اجتماع الطاعة و
المعصية في شيء واحد فليس ذلك الا لاستلزام اتحاد متعلق الامر والنهي تعلق الخطابين المتناقضين
بامر واحد وانه باطل لكن ذلك لا يستلزم بل يكفي فيه تعلقهما بطبيعتين بينهما عموم من وجه واختيار المكلف
مادة الاجتماع يكون مطيعاً عاصياً ولا يلزم تعلق الامر والنهي بشيء واحد بل بامرين ينفك كل منهما
عن الآخر واحتج الآخرون بان الطاعة موافقة الامر فلزم اجتماع الامر والنهي على شيء واحد واجاب
الاولون بمنع لزوم اجتماعهما على شيء واحد لتعلقهما بطبيعتين مختلفتين غاية الامر انهما يتصادقان
في بعض الاحيان فاذا جاء المكلف بمادة الاجتماع فلا ريب انه قد امتثل خطاب الامر لانه قد جاء بالطبيعة التي
امر بها وان عصى النهي نعم لو كان الامر متعلقاً بخصوص تلك الفرد لجاء التناقض وقال السيد الشارح ما حاصله
ان تحقيق المقام مبني على التحقيق في مقام آخر وهو ان تعلق الخطاب بالفعل سواء كان على وجه الحتم او
التخيير يقع على نمطين احدهما ان يكون المطلوب ايجاد الماهية لا بشرط من غير ملاحظة الافراد لا اجمالاً ولا تفصيلاً
الثاني ان يكون المطلوب انما هو خصوصيات الافراد فلا بد من ملاحظتها مفصلاً حيث يمكن كما اذا كانت محصورة
او كان علم المكلف محيطاً بها او اجمالاً حيث لا يمكن ذلك وعلى الاول فمادة الاجتماع غير مطلوبة
باحد الوجهين غاية ما هناك ان المكلف يختار هذا الفرد امتثالاً لما تعلق الامر بصدقه لا الماهية المطلوبة

عليه

عليه ووجودها بوجوده ولم تطلب مقيدة بما عداه كي لا يتحقق به امتثاله وعلى الثاني فالمط ما عدا مادة الاجتماع
قطعاً لانه قد نهي عنها كما هو المفروض فكيف يطلبها وعلى الثاني فلو جاء بها لم يكن ممتثلاً لعدم صدق المط
عليها فلا يكون آتياً بما امر به بل بما نهي عنه فمن قال بان خطاب الصلوة والغصب من الاول لزمه القول
بجواز الصلوة في المكان المغصوب وتحقق الامتثال ومن قال انه من الثاني منع القطع بان مادة الاجتماع
اعني الصلوة في المكان المغصوب ليس مأموراً بها والا لزم اجتماع الامر والنهي على شيء واحد فيكون محالاً
قال فظهر ان النزاع ينبغي ان يقع في ان المكلف به ماذا وبعد تحقيقه تتضح المسئلة ولعل المص انما اراد
هنا حيث قال وقد وقع النزاع في صحة هذه الصلوة وبطلانها بناء على انه تعدى ثم حكم بان الحق هو
الاول وصرح بعدم بطلان هذه الصلوة وتجاوز الفاضل الشيرازي هذا المقام حيث حكم بها فيما جاء فيه الامر
والنهي متعلقين بكليين بينهما عموم وخصوص مطلق كان يأمره بالخياطة ثم نهاه عن الخياطة في الحرم فخيط
فيه انه مطيع للامر ممتثل وان عصى النهي محتجاً بانه لم يقيد امره بالخياطة بان لا يكون في الحرم فلعل غرضه
في الامر مجرد خياطة الثوب مجرداً عن قيد عدم كونها في الحرم قال وجعل النهي قرينة للتقييد ارتكاب
المجاز وابقاء اطلاق كل من الامر والنهي اولى من تخصيص احدهما فيكون معنى كلام المتكلم هذين الخطابين
لا تفعل الخياطة في الحرم فان فعلت فيه عاقبتك لكن يحصل ما هو مطلوبي بالامر لان مطلوبي في
خياطة الثوب هو في مكان ما اي مكان كان قال ولا يخفى ان هذا معنى صحيح غير مخالف للغة ولا للعقل ولا
يحتاج فيه الى ارتكاب التخصيص في الامر فيحمل عليه ولهذا قالوا النهي لا يوجب الفساد لغة وهذا لا ينافي
جعل الشارع اياه مناطاً لحكم الفساد فكان ذلك اصطلاحاً من الشارع لكن الكلام هنا في ان مقتضى الامر
والنهي ماذا مع قطع النظر عن الامور الخارجة عن مفهوميهما كالاصطلاح والاصل عدم طرو الاصطلاح
من الشارع وغيره وقد جرى على هذا ايضاً الفاضل المحقق شارح الدروس وذلك انه حكى عن العلامة انه
قال اختلف الطهارة بالماء المتغير منهي عنه والنهي يدل على الفساد اما الاولى فلقوله عم فاذا تغير الماء
وتغير الطعم فلا تتوضأ منه ولا تشرب واما المقدمة الثانية فلانه لم يأت بالمأمور به فيبقى في عهدة التكليف
اما الصغرى فلا تنافي بالمنهي عنه والمأمور به غير المنهي عنه والا لزم التكليف بالضدين واما الكبرى فظاهرة
ثم قال فيه نظر اما اولاً فلان قولنا المأمور به غير المنهي عنه والا لزم التكليف بالضدين ان اراد لزوم التكليف
بالضدين متعلقاً بشيء مخصوص هو الممنوع فلو سلم ممنوع اذ لو فرض ان الآمر امر بالوضوء بالماء المطلق
ونهى عن الوضوء بالماء المتغير فاذا اختار المكلف الوضوء بالماء المتغير وجمع بين الامر والنهي بان جعل
امراً فرداً لها فلم يلزم تعلق التكليفين بشيء مخصوص بل التكليفان تعلقا بطبيعتين كليتين لكن جعل المكلف

فعلاً واحداً جزئياً لهما وان اراد مجرد جمعهما في شيء واحد باختيار المكلف فاستحالته ممنوعة لا بد لها من بيان
ونحن نقول ان الامر والنهي المتعلقين بالطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه وان كانا بحسب الواقع
مطلقين غير مقيد احدهما بالآخر لكن المتبادر في العرف عند صدورهما من متكلم واحد على الاطلاق
تقييد الامر بالنهي فانا اذا سمعنا المولى يقول لعبده امش خمسين خطوة واياك ان تقطع هذه الارض
نقطع بانه يريد امش في غيرها حتى كأنه قد قال امش خمسين في غير هذه الارض وكذلك اذا قال له اقعد
اليوم ساعتين واياك ان تدخل الدار نعلم انه انما امره بالقعود في غيرها فاذا كان بينهما عموم مطلق فتقييد
العام بالخاص وحكم الخاص على العام مما لا يكاد يشتبه على من له ادنى مسكة في محاورات الناس فان من
يقال له خط ولا تخط في الحرم وامش خمسين ولا تمش في هذه الارض واقعد اليوم ولا تدخل الدار
وتطهر بالماء ولا تتطهر بالماء المتغير ثم لا تفعل تقييداً لامره كذلك بالنهي وتخصيصه به اذن كابرت
وجدانك وانت [illegible] على هدم قواعد التخصيص والتقييد وقد بني عليها معظم الجمع بين الخطابات المتنافية
وهل من عام في كتاب وسنة الا وهو مخصوص بمخصصات فضلاً عن تخصيص ودعوى المحافظة على الحقيقة
مع قيام القرينة بل تبادر المعنى المجازي كما عرفت مجازفة فاذا كان الامر مقيداً مخصوصاً بما عدا المنهي عنه فاذا
جاء بما صدق عليه النهي لم يكن ممتثلاً للامر فان قلت لو لم يكن ممتثلاً مطيعاً فيما خرج عن العهدة ولا سقط
التكليف قلت انما سقط التكليف لحصول غرض الآمر وان كان على وجه محظور ولو كان سقوط التكليف
مستلزماً للطاعة لما تحقق مع ثبوت المعصية واستعلم انك اذا قلت له امش خمسين في غير هذه
الارض واسق الدابة من غير هذا الماء واعلفها من غير هذا العلف وخط الثوب خارج الدار ثم مشى فيها
وسقى الدابة وعلفها مما حظرت عليه وخاط في الدار كان عاصياً غير ممتثل الامر بالاجماع مع سقوط التكليف
ايضاً فانك لا تكلفه باستيناف المشي والسقي والعلف كل ذلك لحصول الغرض وان لم يكن على وجه الامتثال
والطاعة انما تتم حيث يكون الغرض مجرداً عن ايجاب العمل كما في هذه المثل ونحوها من التكاليف الشرعية كانقاذ
الغريق واخراج الحريق ونصرة المظلوم ونحو ذلك من الواجبات الكفائية وغيرها كرد العارية والوديعة
وقضاء الدين اما اذا كان الغرض من التكليف انما هو القرب من الله تعالى كالعبادات فلا سقوط ايضاً فضلاً
عن الامتثال لان الاتيان بها على الوجه المحظور مناف للتقرب فلا يحصل الغرض ومن ثم وجبت فيها نية
القربة دون الاول وسقط الاول بمجرد العمل ولو كان لغير الله او كان غبياً والفاضل صرح كما رأيت الدين والمحصل
ان التكاليف على نحوين احدهما ما يكون الغرض الاهم فيه تحصيل الشيء نفسه وبروزه الى الوجود لتوقف انتظام
النظام عليه وذلك كما ذكرنا من الواجبات الكفائية وغيرها فاذا وقع سقط التكليف وان لم يكن على وجه الطاعة

والانقياد

والانقياد لكنه لا يثاب عليه الا اذا اقترن بالنية لصيرورته عبادة والغرض الثاني ما كان الغرض الاهم فيه تكميل
النفس وارتفاع الدرجة في المعرفة والاقبال على الله تعالى واستحقاق الرضا منه والانابة وذلك كالصلوة
والزكوة والحج والصيام وغيرها من العبادات وهذا القسم لا يسقط التكليف حتى يجيء به على النحو المقرب
ويسلك الطريق الموصل الى الله تعالى فاما ما يقال في الرد من ان متعلق الامر والنهي وان لم يكن بادئ
بدء شيئاً واحداً لكنه يرجع بالاخرة على دعوى الاشاعرة الى ذلك وذلك انا نتكلم على هذا الجزئي البارز
الى الوجود هل هو مأذون فيه مسوغ ام لا وهل هو طاعة او معصية وهل هو صحيح ام فاسد وهل هو
محبوب او مبغوض الى غير ذلك فان كان الاول فهو خلاف الغرض لتحقق الثاني بتحقق المنهي عنه بالنهي عن
كلية المستلزم للنهي عن جميع جزئياته وان كان الثاني فكيف يخرج عن العهدة بما ليس بسائغ ولا صحيح وان كان
يجمع بينهما حتى يكون مطاعاً به مأتياً صحيحاً محبوباً من جهة معصية محظوراً فاسداً مبغوضاً من اخرى
وكيف يعقل تعلق التسويغ وعدمه بشيء واحد والتسويغ ترجيح للوجود والمنع منه ترجيح للعدم فلا
ينفصل ذو الحصلين يتبع تعلق التسويغ والترجيح بعد الخروج انما تعلق بالطبيعة وجاء الامتثال بهذا
الجزئي لمكان الصدق وكذلك الطاعة انما كانت بايجاد الطبيعة وكذلك الموافق للمشروعية انما هو ايجادها
واما الحب والبغض فاجتماعهما لوجهين غير عزيز وهل يقع التردد في الاعمال فيثمر ويحصل الترجيح الا
اذا اجتمعا ثم غير محل النزاع على النمط الذي اشار اليه المص حيث جعل النزاع في الثالثة هو الذي اراد
العضدي بقوله انما البحث في الشيء الواحد بالشخص يكون له جهتان فيجب باحدهما ويحرم بالاخرى وذلك
كالصلوة في الارض المغصوبة تجب لكونها صلوة وتحرم لكونها غصباً وكذلك صاحب المعالم فكان حاصله
ان الامر والنهي هل يتعلقان بجزئي ذي جهتين لاندراجه تحت كليين بينهما عموم من وجه فمن اجاز ذلك
كالاشاعرة صحح هذه الصلوة ومن منعه كالمعتزلة ابطلها وح فاستدلال الاشاعرة بالدليل الثاني كان على
سبيل الالزام دون البرهان فانهم لا يمنعون اتحاد متعلقهما مع تعدد الجهة ومن هنا تعرف مراد المص
بوجه البناء في قوله وقد وقع النزاع في صحة هذه الصلوة وبطلانها بناء على انه هل تعدى الامر المتعلق بمطلق
الصلوة الى هذا الفرد المتعلق بمطلق الصلوة الى هذا الفرد المتعلق ام لا هو ان من اجاز تعلق الامر والنهي بشخص
واحد ذي جهتين حتى حكم بتعلق الامر فالمثال بهذا الفرد حكم ببطلانها وقد يجوز ان يكون برهانياً كما
سيأتي ويكون وجه البناء على العكس مما سبق اي ان من حكم بان الامر بالمطلق امر بجزئياته ابطل هذه الصلوة
ومن قال ليس هو الامر بالكلي صححها لكنك تعلم ان ابن الحاجب ممن قال بان الامر بالكلي ليس امراً بجزئياته
على ما سيأتي في الاوامر مع انه يحكم هنا بالفساد على ان النزاع هنا في اجتماعهما على امر واحد ذي جهتين

وبالجملة فالوجه في البناء ما ذكرناه اولا قوله وهذه الصورة ترجع الى الصورة الثالثة لانه يرجح ان نعلم
ان الفساد في الثالثة انما جاء من قبل التخيير بين الافراد كلها المستلزم للاذن بكل واحد منها بل بجملته
وهذا انما يتم اذا خير صريحا كان يقول افعل هذا وهذا كما في خصال الكفارة وبالجملة ما يسمى في العرف
تخييرا اما اذا اطلق فلا لعدم استلزام الاطلاق اباحة كل ما صدق عليه المطلق حتى ما كان هناك فرد ليس
بالمباح اخذ عليه وقيل له كيف تطلق بخلاف العام وذلك لان المطلوب في المطلق انما هو الطبيعة وفرد
منها وفي العام كل فرد على الاجمال فكيف بالتصريح ومن ثم امتنع الاستثناء منه اجماعا وجاز في العام
وبالجملة فالفرق بين الحكم على المطلق وطلبه وبين التخيير واضح ومن ثم اجمعوا على بطلان الثانية
واختلفوا في الثالثة مع اتفاقهم على بطلان الثانية فان الاشاعرة لا يجيزون ان يقال صل هذه مكان مملوك
او مغصوب لا تصل في المغصوب فانما يجيزون تعلقهما بعامين يصدقان على فرد واحد كما في المثال فانه
جاء به المكلف فقد جاء في ضمنه بكلا العامين فيكون واجبا لتحقق العام الواجب في ضمنه وحراما لتحقق
العام المحرم فيه ومن هنا يظهر لك وجه جواز كون الثاني برهانيا على ان يكون المعنى لو امتنع الجمع بين
كون الشيء الواحد واجبا وكونه حراما وبين كونه مامورا به وكونه منهيا عنه ولو بالاخرة فلا وجه له
الا اتحاد المتعلق صريحا اذ لا مانع عند الكل سوى ذلك لكن اتحاد المتعلق في محل النزاع ظهر ثابت
لان المتعلق فيه انما كان طبيعتين مختلفتين غاية ما هنا انهما قد يصدقان على فرد واحد ويختار
المكلف اصدا فيهما لا يخرجهما عن الاختلاف وهذا الخلاف اولا على الالزام فان المعنى عليه انكم انما
منعتم الجمع بين الوجوب والحرمة لوحدة المتعلق وهو غير متحقق في محل النزاع قوله والحق امتناع
تعلق امر العالم الخ قد نقل ان قيد الاحصاء مستدرك فان مدار الامتناع انما هو على اباحة كل جزئي مع
العلم بحرمة البعض سواء كان عالما بالجميع مفصلا محصيا لها او انه لا يعلم منها الا الفرد المشترك و
يجاب بان الغرض بيان كون الدعوى غنية عن البيان وذلك انما يظهر على هذا التقدير كما هو الواقع فان
المكلف في الحقيقة هو الله جل شانه قوله والجواب عن الاول اولا الخ ان قلت كيف لا يكون مطيعا
والمط انما هو المطلق وقد تحقق فيكون ممتثلا قلت انما يكون مطلقا لو لم يكن خطاب النهي ثابتا اما بعد
ثبوته كما هو المفروض فقد صار المط مقيدا بحكم ما عدم الجمع بين المطلق والمقيد ومن ثم كان سببا في
ان العبد داخل في المامور به فكانه قال الحظه في غير المحرم فالامر به انما هو لم يات به وما اتى به لم يومر به لانه
امر مقيد وجاء بمطلق عار عن الصفة المامور بها قوله وثانيا بان المتعلق في المثال المذكور يختلف
بريان متعلق الامر والنهي في مثال الخياطة ليس متحدا لان الكليين فيهما متباينان فلا يجدان اصلا

بخلاف

بخلاف مثال الصلاة فان متعلقهما وان كان مختلفا ظاهرا لكنه يتحد بالاخرة لفساد قياس الحلية والكلام في مادة الاجتماع
بلا بد ان اختلاف المتعلق متحقق في المقامين قوله تحقيقه ان الخياطة الخ حاصله ان الخياطة المامور بها
ليست نفس الاكوان المنهي عنها لانها عبارة عن الهيئة الحاصلة للمخيط بواسطة الحركات فكانت الاكوان والحركات معدات
للخياطة لا نفسها فلم يتحد متعلق الامر والنهي واشتهر بان الكون المنهي عنه انما هو الانطراف في الحيز والكون فيه لا
حركات اليد التي هي معدة للهيئة المسماة بالخياطة فدعوى ان الكون المنهي عنه معد للمامور به وبمنزلة المعد
لا وجه له قوله لا يقال اختلاف المتعلق الخ هذا السؤال بناء على ما حققه من ان الاكوان المنهي عنها معدات
للخياطة المامور بها اذ التلازم بين المعد وما يتوقف عليه بديهي غاية ما هنا انه صرح فيه بما ينافي دعوى المعدية
المتوهمة حيث قال والكون في المكان المغصوب من لوازم الخياطة وكان الوجه في السؤال هكذا ان كانت
الاكوان المنهي عنها معدات كما حققت استحال تخالفهما لما يتوقف عليها لمكان التلازم وهل هذا الا كان تقول
لعبدك لا تذهب الى السوق واشتر اللحم ولا تقطع المسافة واد المناسك قوله لانا نقول بعد تسليم
هذا المنع الضمني نكوص عما بنى عليه تحقيقه من ان المراد بالكون المنهي عنه هو الحركات المعدة للخياطة وذلك
لابتناء هذا المنع على ان المراد بالكون المنهي عنه الانطراف في الحيز والكون فيه لا حركات اليد واكوانها المعدة لهيئة
الخياطة لظهور ان الكون الذي هو من لوازم الخياط دون الخياطة انما هو ذلك الكون لاستلزام الاجسام الكون
في الحيز وان الحركات المعدة من لوازم الخياطة دون الخياط وقد يقال اذا استلزم الخياط لكونه جسما الكون
في الحيز استلزمته الخياطة قطعا لاستلزامها الخياط المستلزم له غاية ما هنا انه بواسطة فكيف يقبل الامر
باحدهما والنهي عن الاخر وكونه اتفاقيا لا يجدي في هذا المقام وانما ينفع في باب المقدمة حتى لا يكون مطلوبا
شرعيا بطلب ما يتوقف عليه وان لزم عقلا وهل هذا الا كان تقول بع ولا تمر على جبل ابي قبيس قوله
انا لا نسلم ان الكون في المكان الخ حاصله ان مقتضى ما استلزمه تحقيقه هذه الخياطة التي اتفق ان وقعت في خصوص
هذا المكان اعني المكان المغصوب هو الكون في مكان في الجملة لا خصوص الكون في هذا المكان الخاص فان ذلك
لا دخل له في تشخص الخياطة المطلوبة وبالجملة فالكون الذي تستلزمه الخياطة بعد التسليم هو الكون الذي يستلزمه
جسم الخياط وليس الا مطلق الكون وحيز الكون في مكان خاص فان قلت لا ريب ان الخياطة في المكان الخاص
لا تستلزم كونا فيه والا لم تكن في ذلك المكان الخاص بل خياطة مطلقة بلا وجه لانكار كون الكون في المكان المخصوص
من لوازم الخياطة فيه ولا لدعوى ان تشخص الخياطة في المكان المخصوص المغصوب يمكن حصوله في غيره كيف وانما وقع في
غيره لم يكن خياطة في مكان مغصوب بل خياطة مطلقة قلت ليس يريد ان الخياطة من حيث انها في المكان
المغصوب لا تستلزم الكون فيه فان استلزامها له بديهي وانما المراد ان الخياطة التي اتفقت ان وقعت في المكان

المغصوب من حيث هي خياطة لا تستلزم الا كونا في مكان ما والذي يدلك على ذلك ان الغرض دفع التنافي بين
متعلق الامر ومتعلق النهي ولا ريب ان الذي تعلق به الامر في المثال المذكور انما هو مطلق الخياطة لا الخياطة
في المكان المخصوص قوله بخلاف الصلاة فان اجزاءها الخ هذا دفع لما عساه يقال كما ان مطلق الخياطة
انما تستلزم مطلق الكون لا الكون في المكان المخصوص كذلك مطلق الصلاة لا تستلزم الكون في المكان
المغصوب بل الكون في مكان ما وحاصل الدفع ان الكون في الاماكن الخاصة غير داخل في مفهوم الخياطة الواقعة
فيها فلا يقتضي تعلق الطلب التخييري باشخاص الخياطة الى طلب الاكوان الخاصة لانها ليست جزءا منها فمن ثم
امكن تعلق الامر باحدهما والنهي بالاخر بخلاف الصلاة فان الكون في الاماكن الخاصة داخل في اشخاص
الصلاة الواقعة فيها وجزء منها فكان تعلق الامر التخييري بكل واحد منها مستلزما لتعلقه بتلك الاكوان
لمكان الجزئية فكيف يعقل طلب احدهما والنهي عن الاخر وربما قيل ان المقوم لجزئيات الصلاة المامور بها
تخييرا اكوان خاصة من قيام وركوع وسجود والمنهي عنه انما هو ظرفها في المكان المغصوب والحوان ليس
بينهما الا الاطلاق والتقييد فان الانطراف في الحيز يكون على انحاء بقيام فيه وقعود ونوم وسجود قوله
وعن الثاني الخ الظاهر انه بنى ذلك على ما اسلفه من ان الامر بالمطلق امر تخييري بكل واحد من جزئياته لا على
ما اراده ابن الحاجب من ان الامر بالكلي امر بالجزئي لاستحالة تعلق التكاليف بالماهيات لاستحالة وجودها
ولا على انكار وجود الكلي الطبيعي وذلك لعدم لزوم اتحاد المتعلق على شيء منهما اذ اقصى ما يقتضيانه
توجه الطلب الى فرد ما مع بطلان الاول في نفسه لان المستحيل وجوده انما هو الماهية بشرط التجرد والمطلوب
بالامر انما هو الماهية لا بشرط وبينهما بون وتحقيقه ان الماهية قد تلحظ لما ذكرناه في بحث الاوامر و
كذا الثاني عند الاكثرين وان كان التحقيق خلافه حسبما حققناه في الكتاب في الكلام على ان الامر بالكلي هل
هو امر بجزئياته ام لا على ان المع لا يلزم شيئا منهما ويتوجه عليه ما قدمناه من ان الاطلاق لا يستلزم التخيير
واقصى ما يمكن ان يقال الخ ان الكلام على هذا الجزئي الداخل الى الوجود هل هو ماذون فيه ام لا وهل هو
طاعة ام معصية وهل هو صحيح ام فاسد وهل هو محبوب ام مبغوض مراد او مكروه فان كان الاول فهو
خلاف الغرض لتحقق الثاني بتحقق المنهي عنه بالنهي عن كليه وان كان الثاني فكيف يخرج عن العهدة بما ليس
بسائغ ولا صحيح وان كان يجمع بينهما حتى يكون مطاعا به ماتيا عصيا محبوبا من جهة معصية محظورا
فاسدا مبغوضا من اخرى فكيف يعقل تعلق التسويغ وعدمه بشيء واحد والتسويغ في الامر ترجيح الوجود
والمنع منه ترجيح للعدم وربما منع الخصم تعلق هذه المتقابلات بهذا الجزئي بل بالطبيعتين وانما جاءت الا من
هذا الجزئي لمكان الصدق واجتماع الحسن والقبح بوجهين غير عزيز لكن الحق امتناع كون الفعل الواحد الشخص

واجبا

واجبا حراما بل واجبا مكروها او مندوبا حراما او مندوبا مكروها بل مباحا مع احدها لتضاد الاحكام
واختلاف الجهة غير مجد وتحقيقه ان فعل العبد لا يخلو عن احد الاحكام الخمسة وتعلق الحكم بالجنس كالصلاة
مثلا لا يغني عن تعلقه بالنوع كالصلاة في المكان المغصوب ولا بالشخص كهذه الصلاة الواقعة فيه فتقول
هذا النوع من الصلاة اعني الصلاة في المكان المغصوب بل هذا الشخص منها ما حكمه اواجب ام حرام وما كان
ليجتمع على امر واحد ضدان اتراه يقول له لا تقم هذا القيام في هذا المكان ولا تركع هذا الركوع ولا تسجد هذا
السجود ولا تتقلب فيه ثم يقبل ذلك منه ويرضى به عنه ويمدح فعله لديه بل يقول افعله فان العبادة
لا بد وان تكون راجحة مطلوبة ام كيف يكون الفعل الواحد مقربا الى الله تعالى مبعدا عنه مهددا عليه بالعقاب
موعودا لمكانه الثواب كلا ان في ذلك لمجافي الحكمة وانما غر الاشاعرة ومن حذا حذوهم ومن بعض متاخري
المتاخرين من اجتماع الامر والنهي فيما كان غير مقصود بالذات بل ليتوصل به الى امر آخر هو المقصود وهو
المسمى فيما بين المتاخرين كالوجوب التوسلي وذلك كانقاذ الغريق واخراج الحريق فانه واجب لانقاذ
الحيوة لا لغاية فلو وقع على وجه محرم تادى به الواجب واجزاء وان كان محظورا لحصول الغرض المقصود
ولم يجب اعادتهما واجراؤهما على وجه مباح وكان هذا الفعل الواحد واجبا حراما ومثله قطع المسافة
الى الحج بوجه محظور وغسل البدن والثياب للصلاة بماء مغصوب ومنه مثال الخياطة الذي ضربوه في
هذا الباب وقاسوا عليه واين هذا مما نحن فيه فانه مطلوب بالذات فكيف يعقل اجتماعهما فيه ثم التحقيق
ما قدمناه من ان المامور به ما عدا متعلق النهي لمكان التقييد والتخصيص فلا اجتماع اصلا فكون الصلاة
في الدار المغصوبة منهيا عنها صرفا قوله الخامس الى قوله كالصلاة في الحمام الخ وكذا جميع مكروهات
العبادة وكذا كل مكروه من غيرها قد تعلق به طلبه امر وذلك لان الامر بالصلاة كصل مثلا بناء على ما
ذكرت من استلزام الاطلاق التخيير بمعنى صل في اي مكان شئت وعلى اي حالة كنت ويزيد في الندب
في اي وقت شئت فكان كل جزئي من جزئيات الصلاة بحسب الزمان والمكان والحال مامورا به ولكن على
وجه التخيير ومن المعلوم ان الامر بالشيء ولو تخييرا يقتضي رجحانه ندوح فيمتنع تعلق النهي بها ولو تنزيها كلا تصل
في الحمام وان صليت اجزاتك لاستلزام النهي كون المنهي عنه مرجوحا والا لم يطلب تركه فيلزم اجتماع
النقيضين في الامر حيث رجح الفعل ورجح الترك واراد كلا منهما وطلبه وفي المامور به حيث كان راجحا
مرجوحا والتكليف بالنقيضين حيث كلفه بالفعل والترك وان لم يكن ضربة لازب لكن هذا يندفع
بان امتثال المامور به يتحقق في كل واحد من الامور المخير بينها فاذا نهاه عن بعضها لم يكن تكليفا بالجمع بين
النقيضين بخلاف الاولين فان التخيير بين الامور يقتضي ترجيح كل واحد منها ورجحانه فان تعلقت بها

قدمناه من الفرق بين الاطلاق والتخيير من حيث ان قوله صلّ ليس بمنزلة ان يقول صلّ في المسجد او في البيت او في الحمام حتى ينافيه قوله بعد ذلك لا تصلّ في الحمام وانما هو طلب للمطلوب والنهي تقييد له قلنا انما يرتفع الاشكال حيث يكون النهي تحريميا كما في صلّ لا تصلّ في المكان المغصوب لان متعلق الامر حينئذ ما عدا متعلق النهي حسب ما عرفت واما اذا كان تنزيهيا كما نحن فيه فالاشكال بحاله لان منشأه ليس هو اجتماع الامر التخييري والنهي كما هو الظ كلامه ليرتفع بانتفاء التخيير بل النهي التنزيهي الدال على الكراهة الحقيقية في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الامر مطلقة او تخييرا به هو منشأ الاشكال وذلك لان الكراهة التي هي عبارة عن طلب الترك مع اجازة الفعل تقتضي المرجوحية والعبادة لا تكون الا راجحة لاخذ القربة فيها والتقرب لا يعقل الا بالراجح فكان بين الكراهة والعبادة تناف وما ذال مكروه العبادة في حد ذاته موضع اشكال بين العلماء لذلك لا من جهة خطاب الامر المتعلق بالمطلق ولا يحتاج الى فرض هذه الصورة فيه وانما عرض ذلك من الم وهذا بخلاف المعاملات لعدم اخذ القربة فيها اذ هو الفارق بينها وبين العبادات فيجوز تعلق الكراهة بها ولا يلزم اجتماع الرجحان وعدمه وهذا كما تقول لولدك الرشيد لا تفعل وتغضب بعد ذلك فرينة حالية او مقالية تدل على انك لا تحظر عليه الفعل بحيث تلوم عليه او تفرح بذلك كان تقول وان كان ولا بد فليكن في البيت فان اقتضى ذلك التسويغ والاذن وهو غير مستلزم للرجحان فلا ينافي المرجوحية غير ان ذلك لا يستلزم جواز هذه الصورة فيها بان يجتمع امر تخييري حقيقة وتنزيهي كان تقول خط هذا الثوب او اكتب هذا الكتاب لا تكتب هذا الكتاب فان كان ولا بد فلا تستعمله وقتك بل تمنع ذلك فيه ايضا للوجهين الاولين تا الجمع بين الاطلاق والنهي التنزيهي فيمتنع ههنا كان تقول في المثال اكتب ولا تكتب هذا الكتاب الخ لما عرفت من ان الاطلاق ليس بتخيير وان سبيل المنع في العبادات ليس هو اجتماعهما كما ظن بل الكراهة في حد ذاتها وان الكراهة ههنا لا يمتنع تعلقها ثم لما ثبت امتناع تعلق الكراهة حقيقة بالعبادات وقد جاء في الشريعة واشتهر بين المتشرعة ما يوهم ذلك كقوله لا تصلوا في الحمام ولا تصل عند طلوع الشمس وعند غروبها مع قيام الحجة على الجواز والا لوجب حملها على التحريم وقول الفقهاء تكره الصلوة في الحمام وبيوت النار وعند طلوع الشمس وعند غروبها ونحو ذلك انتهض الناس لتاويلها فمنهم من تاول في المتعلق وابقى الكراهة على ظاهرها وقال النهي عنه في مثال الحمام مثلا ليس هو الصلوة بل التعرض للنجاسة او هتك العورة للغالبين هناك وفي مثال الشمس التشبه بعبدتها وفي مثل لا تصل في عطون الابل ومواطن الابل التعرض للهلاك وعلى هذا القياس ومنهم من تاول الكراهة والخطاب فزعم ان معنى قولهم

تكره الصلوة في الحمام انها اقل ثوابا منها في غيره وكذلك معنى قوله لا تصل فيه ان الصلوة في غيره احسن منها فيه فكان خبرا في صورة الانشاء وبالجملة امر بنا ولا طلب وهذا الذي اراده من قال ان مكروه العبادة بمعنى خلاف الاولى اي ان الصلوة في غير الحمام اولى منها في الحمام اذ اولوية العبادة في الشرع انما تكون بكثرة الثواب وقلته وظني استناد الكل الى ان النهي في هذا التاويل باق على حاله فاعترض بان قلة الثواب في العبادة لا يقتضي النهي عنها خصوصا فيما لا عوض له فانه تفويت ثواب بلا عوض وقد عرفت ان اصحاب هذا التاويل يدعون ان خطاب النهي الوارد في ذلك خبر في صورة انشاء وكيف ولولا ذلك لكان الاشكال بحاله ويتوجه على الاول انه على بعده دعوى مجاز في اللفظ دون نصب قرينة على ارادته اذا قضى ما اقتضيه ادلة الفقه عدم ارادة الحقيقي اما خصوص هذا التاويل فلا على انه اذا كان معنى لا تصل في الحمام لا تتعرض للنجاسة او لهتك اقتضى ذلك انه اذا صلى في الحمام غير متعرض فلا كراهة مع اتفاقهم على ثبوتها فيه مطلقا وكذا الى الباب مفتوحا والحديد بادئا ذلك ونحوه حكمة في النهي فلا يضر تخلفه بل يبنى على الاغلب لا انه هو المنهي عنه حقيقة كي يتقيد به على انه قد لا يظهر وجه حكمة يتوجه اليه النهي كما في النهي عن الصلوة بعد العصر وعلى الثاني انه ايضا ارتكاب مجاز بلا شاهد وانه كان ينبغي ان يعد في مكروهات الصلوة مثلا ما عدا الفرد الاعلى كالصلوة مع الامام في المسجد الحرام فان جميع ما سواها اقل ثوابا منها واجيب عن هذا بان المراد انها اقل ثوابا منها في حد ذاتها مع قطع النظر عما يعرض لها من المرجحات الخارجية كالاداء وقت في البيت فرادى وذلك لان الصلوة في حد ذاتها وان كانت راجحة باعتبار كونها صلوة لكنه قد يعرض لها ما يزيدها رجحانا لكونها جماعة او في المسجد وقد يعرض لها ما يحط من رجحانها الاصلي لكونها في الحمام ومرادنا بقولنا ان كراهتها بمعنى كونها اقل ثوابا انها في الحمام مثلا اقل ثوابا منها في البيت مثلا اذ هنا تتقيد بالرجحان الاصلي لانها في المسجد فكان حاصل الحكم بالكراهة ههنا هو الحكم بنقصان الرجحان الاصلي دون العارض فلا تكون الصلوة في مسجد المحلة مثلا مكروهة بهذا المعنى من جهة نقصانها عن المسجد الجامع لان الكراهة ليست للنقصان بل عن الرجحان الاصلي حتى اذا انضم اليه رجحان عارض كما في الصلوة في الحمام جماعة كان مكروها ايضا ثم ان هذا النقصان لا يستلزم انتفاء الرجحان بالمرة على ما هو مقتضى الكراهة الحقيقية بل قاض بالثبوت فلا ينافي ثبوته في الجملة وقد يقال ان هذا يقتضي ان صلوة الجماعة في الحمام مع الاقبال مثلا اقل ثوابا منها في البيت فرادى لا معه ويندفع بان يراد بالاصلي الرجحان الثابت لشخص تلك الصلوة بجميع عوارضها حتى يكون المعنى ان هذه الصلوة الواقعة في الحمام او في مقابلة الباب المفتوح او النار او الحديد مثلا اقل ثوابا منها بنفسها الوجهين بها على ما هي عليه من كونها جماعة او مع الاقبال او غير ذلك ولكن في غير هذا

الموضع

الموضع وعلى غير تلك الحالة وحمل المعنى الثاني فيما شابه من الاحكام ليس بطلب فعل ولا طلب ترك كما ان الاباحة ليست شيئا منهما لا يدفع شيئا مما نحن فيه اذ الاشكال انما هو في تعلق الكراهة بالعبادة فاذا تخلصوا منه بدعوى التجوز في اطلاق اسم الكراهة عليه واستعمال صيغة النهي فيه لم يختلف الحال بكون هذا المعنى في نفس الامر شيئا شاذا او بعدم كونه كذلك والحاصل ان حمله فيما شاذا لا دخل له في التخلص من الاشكال كما يظهر من التمهيد حيث قال عزاه بعض متاخري الاصوليين فيما شاذا سماه خلاف الاولى فرارا من مكروه العبادة ثم استحسنه انما التخلص بدعوى التجوز وهي لازم على كلا التقديرين ومن الناس من ذهب الى ان الكراهة ههنا بحالها لكنها لم تتعلق بذات العبادة بل بايقاعها في مكان او زمان او على حالة فانا لم نجدهم يوما علقوها بها مطلقين كان يقولوا تكره الصلوة او لا تصل على الاطلاق وانما جاء لا تصل وتكره الصلوة في الحمام او عند طلوع الشمس او الى باب مفتوح او نار مشتعلة او نحو ذلك واي مانع في اتصاف ذات الفعل بالرجحان ووجوبها مع المرجوحية بقول هذه الصلوة الواجبة يكره لك ايقاعها في هذا المكان او على هذه الحالة وبالجملة فالمتصف بالرجحان طبيعة الفعل والمتصف بالمرجوحية ايقاع المكلف تلك الطبيعة على هذا الوجه وقد تستحق على ترك ايقاعها على هذا الوجه الثواب كما يستحق على ترك سائر المكروهات حتى اذا ترك الصلوة في الحمام مثلا اثيب على تركه ايقاعها فيه لا مطلقا واختار هذه الطريقة الاستاد في بعض تحقيقاته وشيخنا السيد الشارح تبعا للشيخ المحقق الشرواني وربما ظهر من بعضهم التزام اتحاد المتعلق والاكتفاء في التخلص عن الاشكال باختلاف الجهة ومنع كون العبادة راجحة من جميع الجهات انما المسلم الذي يقتضيه الطلب لزوم كون طبيعتها بحسب ذاتها راجحة اما الخاص ايقاعها وجزئياتها فليس ذلك اصرحية لا ريب بل قد تكون راجحة ايضا وقد تكون مرجوحة وقد تكون مباحة بل ربما ظهر من كلام الاستاد في هذا التحقيق اختيارها كما ستأتي غير ان هذه الطريقة لا تلائم ما عليه اصحابنا اذ اقصاها التخلص باختلاف جهتي الرجحان والمرجوحية حتى كانت الصلوة في الحمام مثلا راجحة من جهة انها صلوة مرجوحة من جهة وقوعها في الحمام وذلك لا يجدي في دفع تناقض الاحكام انما يندفع باختلاف المتعلق وهو ههنا بناء على هذه الطريقة غير متحقق ولو نفع اختلاف الجهة في دفع التناقض لجاز اجتماع الوجوب والتحريم على امر واحد كالصلوة في الدار المغصوبة اذ نقول هناك انها واجبة من حيث كونها صلوة حرام من حيث وقوعها في الدار المغصوبة كما ههنا حرفا بحرف لكن الاستاد التزم ذلك فيما ياتي وقال لو لم يبطل بدليل من خارج لكان الظاهر صحتها ومع هذا فالظاهر انه اختار به هذا التحقيق طريقة شيخه الشرواني وقد اعترض الشارح عليها بانه اذا

كان الخاص الراجح المثاب على فعله هو الصلوة والمرجوح الذي تقتضيه المسئلة الغير المثاب عليه وجوب الترك هو الوصف العارض الذي يمكن انفكاكه عن الموصوف ولاجل جواز الانفكاك امر الشارع بذات الموصوف ونهى عن الوصف ولما اختار المكلف الموصوف بهذه الصفة فقد اتى بما يقتضي الرجحان والمرجوحية فاستحق شيئين لم يتم هذا حيث يكون الوصف ممتنع الانفكاك وذلك كالصلوة في الاوقات المكروهة تطوعا والصيام في السفر كذلك لاستحالة وقوع الصلوة والصيام المتطوع بهما في غير الوقت الذي ابتدأ ايقاعهما فيه اذ كل وقت تعرض غير ذلك الوقت فهو مما يستحب ان يصلي فيه ويصام فاذا صليت فيه او صمت فانما جئت بوظيفة الموظفة له ولم تات بوظيفة غيره فيه مع انه قضاء فيما بالوقوع في الاوقات التي يكره ايقاعها فيها ليس ما يعقل انفكاكها عنه فكيف يعقل من الحكيم الامر به مع النهي عنه وصفه وان كان على وجه التنزيه والامر بالموصوف امر بصفته والنهي عن الصفة نهي عن موصوفها لمكان التلازم انما يعقل ذلك حيث يمكن الاتيان به على غير تلك الصفة كالصلوة في الحمام وقبال الباب والنار او الحديد مثلا ثم اجاب بانه لا مانع عقلا من ان يترتب على ما هية من حيث هي هي مصلحة لا تنفك عن فعلها في جميع الاوقات والاحوال ويعلم ما يلازمها من الاوصاف مفسدة اعظم منها لكنها لا تبلغ الى حد اقتضاء التحريم حتى تلغ تلك المصلحة بالمرة ولما كان ما نحن فيه من هذا القبيل كان نهي الشارع عنه تنزيها في الحقيقة نهيا عن الوصف لكن لما كان ترك الوصف انما يتم بترك الموصوف صار نهيا فان المط ترك الموصوف وتظهر التبعية من قولنا ترك الصوم لم يقع في السفر وترك الصلوة لم يقع عند طلوع الشمس فالظاهر ان الراجح المثاب عليه هو فعل العبادة من حيث هو فعلها ويلزمه مرجوح هو وقوع الوصف وترك هذه العبادة من حيث هو مرجوح لا ثواب عليه لكن يلزمه راجح هو ترك الوصف عليه ثواب فالعبادة منه ديه مسئلة منه لكروه يكون وجوده تابعا لفعلها وترك هذا المكروه فيه ثواب اكثر من ثواب ذلك المندوب فلذا امر الشارع بتركه والمقصود ترك ما يتسبب عن تركه هذا خلاصة كلامه وانا اقول ان كان الكلام في طبيعة العبادة المكروهة لم يتوجه هذا السؤال اذ ليس الوقوع في الاوقات المكروهة بلازم لطبيعة الصلوة والصيام على انا نفرض الكلام في هذه الجزئيات البارزة فلا تستطيع جوابا وان كان في اشخاصها البارزة الى الخارج كما هو الظاهر كالصلوة الواقعة عند طلوع الشمس لا مع قيد الوقوع فيه على ما هو الظ كالصلوة الواقعة عند طلوع الشمس لا مع قيد الوقوع فيه على ما هو الظاهر توجه انه كيف يصح من الحكيم ان يكلف بعمل مخصوص ثم ينهى عن الاتيان به في وقت يعلم انه لا يمكن الاتيان به الا في ذلك الوقت وتجويز العقل لعمل يترتب عليه مصلحة وعلى وصفه اللازم له مفسدة اعظم منها لا يستلزم جواز توجه الامر والنهي اليهما بل يجب فيه

ويحكم في مثله باستحقاق الذم لا بقال انا ذا كان الكلام في هذا الشخص الباد رالحج مستحضرا نه ومن جلتها كونه في هذا المكان وفي هذا الزمان وعلى هذه الحالة الراجح هو ام مرجوح او متصف بهما معا فاى فرق بين كون الوصف جائز الانفكاك ام ممتنعا الكراهة على الاولين مستقيمة وفضا داخر
يمنع من الاخير والتحليل بدعوى تعلق الرجحان بالموصوف والمرجوحية بالوصف بعيد ان يكون الباد ر
الراواحد والكلام انما هو فيه غير مجد وح بلا تخص الواحد بغير المنفك لانا نقول قد امر بالطبيعة
الصلوة ونهينا عن ايقاعها في بعض الامكنة والازمنة فلم يتحد المتعلق كي يحتاج فيه الى التحليل و
عساك تقول لعل الكلام فيما دل على الامر بالطبيعة كصل ولا فيما دل على النهي عن ايقاعها في مكان
خاص وزمان كلا توقعها في الحمام او عند طلوع الشمس بل في الكراهة المتعلقة بالموصوفة من حيث هي
موصوف كتكره الصلوة في الحمام اولا اصل لها فيه فنقول متعلق الكراهة في هذا المثال ليس ايضا
الا ايقاع الصلوة اذ المراد بالصلوة في الاول المعنى المصدري فهو اسم مصدر ومن ثم تعلق بها الظرف
والجار كتكره الصلوة بين المقابر وعند طلوع الشمس وفي الحمام والى نار مشتعلة والى باب مفتوح
والامر في الثاني ظاهر لتوجه النهي الى الفعل واما قولهم هذه الصلوة مكروهة فالمراد مكروه ايقاعها في
هذا المكان او هذا الوقت او على هذه الحالة لا ذاتها فكان التسامح في متعلق الكراهة لا فيها نعم يتوجه
السؤال في مثل لا تصم في السفر ويكره الصوم فيه لتعلق الكراهة بذات العبادة الواقعة فيه ثم اعترض
الاستاد ايضا فقال ان قلت خصوص هذا الفرد المكروه وجوده راجح ام لا قلت قد يكون راجحا وقد لا
يكون ولا محذور مثلا الصلوة في الحمام يجوز ان يكون الثواب الذي بازائها يزيد على الكراهة التي حصلت
بسبب الوصف وح فيكون وجودها راجحا على عدمها الا انه لم يكن في غير الحمام فلنا الكراهة وقع النهي
التي يهي عنها واما الصوم في الايام المكروهة وفي السفر مثلا فالظاهر انه ليس براجح بل يجوز ان يكون مرجوحا
اذ الواجب انما هو رجحان اصل العبادة لا خصوص الفرد وح يجوز ان يكون اصل الصوم له فضيلة لكن كونه في
هذه الايام كان موجبا لمنع يساوي تلك الفضيلة حتى يبطلها قطعا او يترجح عليها على وجه لا ينهض سببا للعقاب
ثم اعترض بانه اذا لم يكن خصوص تلك العبادة راجحا فكيف ينوي بها التقرب والتقرب لا يعقل بدون
التقرب به لدى المكلف فاراد به وح يكون عبادة بل كسائر الاشياء المكروهة اذ لا بد في العبادة من ان تكون
بحيث يتقرب بها وينوي بها القربة وقال الجواب كان نية القربة لا تستلزم الا كون مطلق تلك العبادة راجحا
وان كان كونها في هذا الوقت موجبا لمرجوحيتها كالصلوة في المكان المغصوب فانا لو لم نقل ببطلانها لم يكن
الكان الظاهر صحتها ولكفى في نيتها راجحية الصلوة وان كان ايقاعها في ذلك المكان موجبا للعقاب قلت كيف

يتعقل التقرب بما لا يراد فعله بل يراد تركه وما ذا عسى يجدي رجحان الطبيعة واراد منها بعد ثبوت مرجوحية الشخص
وكراهته وكلامنا انما هو فيه لا فيها لا يقال التقرب بالطبيعة وهي مرادة وما يراد تركه انما هو ايقاعها على
النحو الخاص في هذا المكان او الزمان او على هذه الحالة وذلك غير متقرب به قولك فيما مضى ان تعلق الحكم
بالجنس لا يغني عن تعلقه بالنوع او الشخص اذ لا تخلو افعال العبد عن الاحكام الخمسة فلنا نخص هذه العبادة
كالصلوة الواقعة عند طلوع الشمس مثلا فيجد انها لا يمتنع وصفها بالرجحان اما واجبا او مندوبا والمكروه
المرجوح انما هو وصفها الانقيادي اعني كونها عند الطلوع واي مع وبذلك تتكون الكراهة على حقيقتها
ولا منافاة بينها وبين الامر والانسان يجدان من كره شيئا على نحو خاص كالمشي بكيفية والمشي مرحا والمفاخرة
مراحا والاكل بشرهة حتى نهى عن ذلك مقيدا ثم جيء به على القيد كان ما جيء به مكروها لديه وان كان مطلقه
محبوبا لان الذي يقع في الخارج امران محبوب ومكروه بل هذا الذي وقع مكروه خصوص اذا كان مفضوا
بالذات ولم يجعل وسيلة الى غيره وانما يراد به التقرب كما نحن فيه وحيث دل الدليل على عدم ارادة الحقيقة
وقد بطل التاويل الاول والثالث نعني ما هو المشهور المعروف من ان الكراهة هاهنا بمعنى قلة الثواب
ومخالفة الاولى ولم يبق فيه الا دعوى ان ارتكاب مجاز بلا قرينة معينة ويجاب بان المنافاة بعد بطلان
الحقيقة ارادة الارشاد الى الاولى وما يقرب من ارشاد ارادة النهي عن التعرض قرائنا نعم على انه علة
للنهي لا انه هو المنهي عنه وكيف كان فالوجه في التاويل هو الثاني بالطريق الذي ذكرناه ثم قال وبذلك
ظهر اندفاع ما قيل من ان مكروه العبادة اذا كان صحيحا راجحا وجوده فلم كان ارباب الشريعة يجتنبونه
وينهون عنه وذلك لانه ان كان مما له بدل كالصلوة في الحمام فلا اشكال لتمكنهم من الاتيان به مجردا
عن الكراهة وان كان مما لا بدل له كالصوم في الايام المكروهة فقد عرفت انه يجوز ان يكون خصوصه مرجوحا
بحيث يكون النهي المتعلق بتلك الخصوصية ازيد من ثواب اصل الفعل قلت لما لم يكن عادة استغراق جميع
الاوقات بالصلوة والصيام اختاروا ترك ما يكره بل بعض ما يباح ثم ان وجدت الاستاد يختار في فوائده هذه
الطريقة ويكرر ما حكيناه عنه في ذلك التحقيق ويمنع من تعلق الامر والنهي بشيء واحد ويقول ان اختلاف الجهة
غير مجد وكيف يتقرب بما هو مبعد ويحكم باقتضاء النهي بطلان الصلوة في الدار المغصوبة ويذهب في التخلص من
مكروه العبادة الى ما اختاره الاكثرون من ان المرجوحية فيه بالنسبة الى الفرد الآخر لا في حد ذاته حتى تكون الكراهة
بمعنى كونه خلاف الاولى واقل ثوابا فان قال بعد ان اشار الى ما يمنع من اجتماع الامر والنهي ثم نقضوا بالعبادات
المكروهة فليس فيها المانع الذي ذكرناه وذلك لان احد فردي الواجب المخير بما يكون مرجوحا بالنسبة الى
الآخر كالقصر في المواطن الاربعة والظهر في يوم الجمعة على المشهور وغير ذلك ولا مانع من ان تصل المرجوحية

الى حد يتسامل اطلاق اسم الكراهة عليه والمرجوحية بالقياس الى الغير تجتمع مع الرجحان في نفسه بان يكون
الشيء راجحا في نفسه الا انه مرجوح بالنسبة الى غيره حال التمكن من ذلك الغير فالرجحان حقيقي والمرجوحية
اضافية وعدم التضاد بينهما بين فلا داعي الى ارتكاب العنايات قال وتمكن ان يقال بعنوان القاعدة
ان كل مرجوحية تحققت في فرد باعتبار خصوصيته وجب نقصانا في قدر الرجحان الذي يكون لنفس طبيعة
عبادة تتسامل اسم الكراهة هذا كلامه

قوله وهذه ايضا تستلزم الابطال ان كان النهي باعتبار جزء او وصف لازم بيان ذلك ان النهي اذا تعلق
بجزء العبادة او بوصفها اللازم لها اقتضى بطلانها لكشفه عن النهي عنها فانه ما نهي عما تتوقف عليه من الجزء
او اللازم الا وهو منهي عنها وما كان ليامر بشيء وهو ينهى عما لا يتم الا به وهذا اظهر من اقتضاء وجوب ذي
المقدمة وجوب المقدمة ويتوجه عليه انه مكروه العبادة ليس مما تعلق النهي فيه بجزء العبادة ولا بشيء من
المقررة لها بل نفسها من حيث اضافتها بوصف يعرض لها بارادة المكلف كما في مثال الحمام وغيره وان اردت
التحقيق فاعلم ان النهي وان كان تنزيهيا لا يتعلق ابتداء بنفس العبادة ولا بجزئها ولا بوصفها ولا شرطها
بقوله لا تصلوا ولا تركعوا ولا تجهروا في الصبح او لا تستقبلوا لمنافاته لما دل على مرجوحيتها باعتبار
او جزء عبادة او وصفها او شرطها اذ العبادة لا بد وان تكون راجحة مطلوبة على وجه القربة ولا يكفي مجرد

الرجحان كالامر الذي تعلق به الارشاد ولا هو مع المطلوبية كالواجبات والمندوبات من غيرها فان ضم اليها نية
القربة كانت بالعرض عبادة لعوضية لان العامل يعمل على وجه العبودية لا حقيقية بالاصالة لان تلك ما خوذ
فيها ان يكون التكليف بها على وجه التقرب وكذلك الجزئية والوضعية والشرطية فان الحكيم لا يجوز ان الشيء
جزءا او شرطا الا وهو راجح فكيف ينهى عنه اللهم الا ان يكون على سبيل النسخ او الاضطرار عند قيام
المانع كما نهى الحائض عن نفس العبادة والمريض عن الصيام والعاري عن الركوع والسجود والمتقي عن الجهر ومن
كان عدوه في غير جهة القبلة عن الاستقبال ولا اشكال في شيء من هذين اذ لا ريب في البطلان لانه متى
جاء بها على الوجه المنهي عنه لم يكن ممتثلا انما الكلام حيث لا يكون النهي عن احد الامور الا بعضه صريحا بل يجيء
اليه بالاخرة كان نهي عن امر فجعله المكلف جزء عبادة كما نهى عن الكون في المكان المغصوب فجعله قياما
في الصلوة وركوعا وسجودا وهذا الذي اراد المحقق تعلق النهي بالجزء هاهنا دون التحريم السابقين اذ الجزء هناك
ليس بمطلوب فليس بجزء في الحقيقة وبالجملة فليس مما الكلام فيه فالكلام في مكروه العبادة وليس منه هنا
قسم آخر رابع وهو ان نهى عن ان ياتي بالعبادة متصفة بصفة خارجية كالايقاع في مكان او زمان او على حالة
فيجيء بها المكلف تامة الاجزاء والاوصاف والشرائط على الوجه المنهي عنه وهذا الذي اراد المحقق تعلق
النهي بالوصف هنا دون الاخير والسابقين لما الاولان فظ فانه لم يرد ان النهي تعلق بالصفة التي قررها الشارع
الصلوة عليه كالاستقلال والجهر والاخفات ونحو ذلك نسخا او اضطرارا وكذا الثالث اذ ليس يريد
ان النهي تعلق بامر كلي فعلها المكلف وجعله صفة الصلوة مطلوبة للشارع قد قررها عليها بل الامر هاهنا بالعكس
نهي عن تلك الصفة فجاء بها على الصفة المنهي عنها كما يشهد به المثل بالجملة فالصفة هاهنا غير مامور بها اصلا
بل منهي عنها وعلى القول الثالث تكون مجمع بينهما ونحن نقول ان كان هذا النهي لتعلق بالجزء والوصف لما ذكرنا من
تحريما فقد عرفت التحقيق في الجزء وان تعلق النهي به وان كان من هذا النحو مبطل وما كان ليكون الشيء الواحد
راجحا مرجوحا وكيف يعقل التقرب بالمحظور والبطلان في الوصف ينحو من البيان لتعلق النهي فيه بنفس العبادة
اترى لو قال لا تصل في الدار المغصوبة كنت تشك في البطلان او لست لما قال لا تصم يوم العيد او لا تصل
قبل دخول الوقت ولا تركع ولا تسجد حال المسايفة قطعت بالمنع وان كان تنزيهيا والكلام انما هو فيه بل في
القسم الثاني منه فانه مكروه العبادة ما توجه النهي فيه الى العبادة صريحا باعتبار احد الامور الثلثة كلا تصل
في الحمام ولا تصم في السفر فقد حكم المحقق ايضا باقتضاء البطلان لما مر من لزوم اجتماع الرجحان والمرجوحية في امر
واحد اما الاول فلاستلزام المحقق لجزئية الرجحان فلو نهي عنه كان مرجوحا ايضا ويجتمع النقيضان واما الثاني
فان الوصف المنهي عنه كالكون في الحمام مثلا ان لم يترجح بوما كي يجتمع النقيضان لكن النهي عنه عن نفس العبادة

فانه يقول لا تصل في الحمام ولا تتم في السفر فكان اجتماع المقتضيين في العبادة ههنا ابتداء بواسطة الجزء ولما
اتفقت كلمتهم على الصحة في كلا المقامين اذ لا نزاع في صحة الصلوة في مواضع التهمة مع ورود النهي التنزيهي عن
القيام فيها ولا في الحمام ونحوه وجب تنزيل النهي فيهما على خلاف ظاهره وصرفه عن طلب الترك الدال على
المرجوحية بقي شيء وهو انا لا نعقل في هذا القسم من الاوصاف وصفا لازما للعبادة بحيث لا يمكن تحققها
بدونه انما نعقل ذلك في الاوصاف التي قررنا العبادة عليها كالاستقلال والجهر والاخفات ونحو ذلك
وليس الكلام في تعلق النهي بمثلها وقد مر الاصل الكلام على اقتضاء النهي الفساد للوصف اللازم بالجهر في
النهارية وسيأتيك ما فيه فان ذهب متشدد بالاعراض كالصلوة في الاوقات المكروهة والصوم في
السفر بناء على ما اختاره من ان المطلوب هو الجزئيات فبعد التسليم ثم في البعض لم يتم في الاكثر كما في
لا تصل في الحمام ولا قبال الباب والنار ومستقبل الصما ونحو ذلك **قوله** وقد علم الخ قلت الثلاث الا
من هذه الثمانية ما ذكر في تحقيقه والخمسة الباقي بالتقريب ولهنا جاء بيل وقضية منها الى الخمسة الاول
والتذكرة مع قوله في مفتتح الباب واعلم ان المسئلة صورها ان الجميع صور تلك المسئلة ومن المعلوم ان
ما عدا الاخيرتين من هذه الثمانية ليست منها في شيء وانما هو من صور اجتماع الاحكام وقد ذكر الشيخ
انها ستة وثلثون بزيادة الوجوب التخييري حاصله من ضرب ستة في ستة وتفصيلها ان صور الاجتماع
كل اثنين من الستة خمسة عشر كالوجوب الحتمي مع التخييري ومع الندب ومع التحريم ومع الكراهة ومع الاباحة
ثم التخييري مع الندب وما بعده على الترتيب ثم الندب مع التحريم وهكذا وصور اجتماع اثنين من كل جنس كوجوبين
وندبين وهكذا ستة فتلك احدى وعشرون ثم المكرر خمسة عشر ايضا فكمل الخمسة عشر الاول فصور اجتماع
الوجوب والندب كالفريضة في المسجد يقابلها ههنا اجتماع الندب مع الوجوب كالنافلة المنذورة والفرق
ان الوجوب هناك هو الاصل والضميمة هو الندب وههنا بالعكس وعلى هذا القياس فتلك ست
وثلثون واما صور هذه المسئلة فقد اشرنا اليها في اول الباب وكان المصنف انما تعرض لما ليس منها لا تفاق
الاشارة اليها في موضع التحقيق فاراد ان ينبهك على ما يحصل لديك من صور الاجتماع وان لم يكن من
هذه المسئلة وقوله فتلك ثلثة عشر اي مجموع ما تحصل لديك وبيناك عليه لا صورة هذه المسئلة
قوله تتميم الخ خلاصته انا يمكن ان يقال ههنا ان حكمكم ببطلان هذه الصلوة مع تناول الامر لها انما كان من
قبل تناول النهي لها فكان هذا منكم تحكيما لخطاب النهي في عموم الامر وتخصيصا له به الا عكستم الامر فحكمتم
خطاب الامر في عموم النهي فخصصتموه به على ان بين هذين الخطابين عموم من وجه فان كانا متكافئين فلا وجه
للحكم لاحدهما دون الآخر بل الواجب ان ينسب بهما مسلك كل متعارضين متساويين اما التخيير كما عليه اصحابنا

والجبائيان

والجبائيان والقاضي واتباعهم او التساقط والرجوع الى الاصل كما عليه جمع من مخالفينا او التوقف في الحكم كما هو
طريقة الاخبارية واما الاخذ بعموم احدهما فخارج عن الطرائق كلها وان كان احدهما ارجح من الآخر وجب الاخذ بالراجح
واهمال المرجوح ان لم يمكن تنزيله عليه وليس لاحد ان يقول ان الحكم بالبطلان لم يكن من الجمع بين الخطابين بل من
دليل خارجي كالاجماع لانا نمنع الاجماع على ان الكلام فيما نقتضيه تواردا لامر والنهي اذ هو المعركة بين الاشاعرة
والمعتزلة والجواب ان ليس ههنا عمومان بل عموم واطلاق فيجري العام على عمومه سلمنا ولكنهما ليسا متعارضين
بل عموم النهي قوي فكان انما دل على مادة الاجتماع التي هي محل التعارض سلمنا تعادلهما في تناولها ولكن المثال
من نحو صل في اي مكان شئت واما المثال نحل في مكان مغصوب بخصيص الاول بالثاني دون العكس
حسب ما بينا والمعترض لم يرد في السؤال ان قال هلا عكستم وليس يريد ان العكس هو الوجه وانما لك كلها فلا
لكل من الخذ باحد المتساويين من دون مرجح ثم لما كان ما كان متعلق الامر بالجزئيات حتى كان متساويا لا كلا جزئي
وكلي على التخيير غير ملتفت الى ما بينا في عدم الاطلاق ذكر في الجواب ان احتمال العكس ليس بمتساو بل لا يبعد
بل ان لم يكن ارجح باعتبار تلك الضميمة فليس بمرجوح وحيث كانا متساويين فالوجه التوقف فكان ذلك تتميما
للسؤال واعراضا عن غرض السائل تميما وجد لطريقة الاصحاب مستقيمة على الحكم بالبطلان وكان قضية قيام
الاحتمال التوقف حذق التنقيح من عهدة ذلك واحتمل وجوها لا يسلم له الا ولها ومن ثم اختاره في النحو
وحاصله اثبات المرجح كما عرفت وانكار المشهور لتاريخ لبناء الاشاعرة على مثله وجعله مدركا للحكم بالبطلان
مع ان الوجه التوقف فيه ان مدرك الحكم انما هو خطاب النهي الجمع عليها المقطوع به وهذا مرجح للاخذ به دون
ما يعارضه لا انه هو المدرك والا لزم الانكار على سائر الترجيح فانها لا تصلح ان تكون في حد ذاتها مدارك
للاحكام مع ابتناء الافتاء عليها واما الثاني فقضيته التوقف عن الحكم لا الحكم بالبطلان فكيف يصلح لان يكون
مدركا لهم والكف عن الفعل لا يستلزم الحكم بتحريمه بل هو اعم اذ كان التحريم يقتضي الكف لكن التوقف عن
الحكم يقتضيه واما الثالث فقد كان حاصله دعوى جريان عادة الشارع بمنع المكلف عن الفعل عند الحيرة
والتردد بين الاقدام والاحجام كما في المثالين المذكورين مالم يعلم حاله كما يحن فيه بل يقتضي ما جرت به عادته وتدلك
خبير بان هذه الدعوى في حيز المنع بل الذي جرت به عادته وقضت به سماحة الشريعة الغراء انما هو الاباحة
كما في ثوب المشركين وكفالك شاهدا على ذلك الحكم باباحة ما لم تعلم حرمته وطهارة ما لم تعلم نجاسته وحضر
ما لم تعلم فساده من العقود والايقاعات وعدالة ما لم يعلم فسقه وذكاة ما لم يعلم ذكوته وتوفر ما لم يعلم
اختلاله من شرائط الى غير ذلك واما الحكم بالطهارة مع ظن عروض الحدث والنجاسة فيقابله العكس فلا ينهض
بالعكس بيان على الاستصحاب كيف والحكم باجتناب الانائين مخالف للاصل وانما ثبت من دليل خارج

قوله

قوله تتميم الخ ثم ان الاشهر قوله لا يخفى ان الضميمة الثانية كقسيمتها الاولى والا ان يكون هذا مرجحا لعموم الامر فقد
استحق باتفاق الامم وضرورة الاديان والخطابات التي وغير ذلك من الادلة الدالة على ثبوت الملك للناس
ولئن لم يكن فلا اقل من الاختصاص والظاهر ان المراد من جعل الارض مرابطا حصول ثواب منافعها الجميلة
وتطرق شأن العباد بمن آل الله **قوله** وقال السيد الخ لما كان الغرض المعقود لاجله هذا
الفصل هو الحكم باشاع اجتماع الامر والنهي على امر واحد شخصي وان اختلفت الجهة وتفرع عليه بطلان الصلوة
في الدار المغصوبة فكان هذا الفصل مشتملا على امر الفرع والقاعدة المفرع عليها ارادان ينبه في هذا التتميم
على ما عساه ان يتخيل او يخيل من الحكم بنقيض ذينك الحكمين تنبيها للفائدة فذكر اولا ما ينفي الحكم بنقيض
حكم الفرع واستقربه ما حذ يشير الى الثاني اعني الحكم بجواز الاجتماع وحكيه عن السيد وغيره لكن لما كان
هذا الحكم عنده مقطوعا عليه بالبطلان حتى ادعى انه غني عن البيان تركه مطويا عن غيره لم يرد ان حكى كلامهم
ساكتا عليه واما انه اراد ان يدلك ان في كلام بعض اصحابنا ما يخالف ظاهرا تلك الدعوى وليس من خلاف القصد
انت تعلم ان ما حكاه عن الشهيد ولا ليس من ذلك في شيء اصلا فانه انما يريد ان الفعل قد يقع على وجه حسن
وعلى آخر على سبيل البدل حتى يكون هناك فعلان مختلفان في الشيء وان اتحدا في الجنس لا فعل واحد بالشخص
متصف بالحسن والقبح من جهتين كما ظن المصنف لئلا يلزم اجتماع الامر والنهي في كلامه كما ان يكون صريحا في ذلك
ولا اقل من جواز حمله عليه كيف لا وهو انما يصحح بنية التخلص ويقبحه بنية الفساد بخلافها الا ترى انه يدعي
الجمع بين النيتين لتنافيهما ويتحيل الحال واما ما حكاه ثانيا من القبل الذي استقربه السيد قدس سره فقضاه
الحكم بقيام المعصية من الواجب التوسل مقام الطاعة في الاخراج من العهدة اذا كان المقصود بالذات انما هو
الغرض المترتب على الفعل على اي وجه اتفق وحينئذ يصير معصية يخرج عن كونه عبادة مأمورا بها فلا اجتماع في ما
اخرج من العهدة لحصول الغرض المطلوب بالذات فاين هذا مما نحن فيه على ان كلامه قبل هذا بلا فصل يعنيه
صريح في ان الطاعة والقربة لا يجامعان المعصية وبعد ذلك بلا فصل ينادي بان النهي فان كان للغير مبطل
للصلوة مانع من مجامعة امتثال الامر على وجه القربة كمن صلى والصبي يغرق ثم ان في النقل سقط اذا لنائب
في اللفظ اجزائه كالعبادة ليس من شرطها الفعل وليس من شرطها ان يتولى الفعل بنفسه كما ادا دبالاول
المعارف والتروك فانها تجزي وان وقعت على وجه محظور كان يجتهد الرأي ويبذل الجهد في الادلة حتى يقع على
الصواب والغرض الغالب والمحاورات وبرى في الثاني لكنا الثواب انما يترتب اذا خلا من ذلك واما التارك

فرمقرون بالغصب ونحو ذلك يشير بذلك الى ما ذكرناه ثم الثالث في الذريعة عكس هذا الترتيب فانه بعد ما اقام الحجة
على بطلان الصلوة في الدار المغصوبة قال فاما من لبس ثوبا غصبا لكنه دخل الدار مجتازا الخ ثم قال فاما الضيعة
المغصوبة فكان حمله ما حكم به السيد قدس سره ببطلان الصلوة في الدار المغصوبة وصحتها في الاجتياز في الدار من
غير غصب ولا تخيل مانع وبالجملة ما تقتضي العادة باباحته وصحتها في الضياع والغيطان المغصوبة لقضاء
العادة بالاباحة وليس في شيء من ذلك حكم باجتماع الامر والنهي اما الاول فنهي محض ولا تسويغ واما الآخران
فاباحة ليس الا ولا حظر **قوله** ونفهم من كلامه الخ فقد عرفت ما في هذا الفهم **قوله** واعلم ان الشهيد
لما كان السيد بناء على هذا يزعم ان نية القربة ليست بجزء ولا شرط للصحة بل لترتب الثواب فاذا جاء بالصلوة
تامة الاجزاء والشرائط خرج من عهدة التكليف ثم ان انضم اليه ذلك نية القربة اثيب عليها والا فلا ثواب
ثم ان الذي نطق به كتاب الله العزيز خلاف هذه الحكاية وذلك انا نحتج على بطلان الصلوة في الدار المغصوبة
بان من شرط الصلوة ان تكون طاعة وقربة قال وكونها واقعة في الدار المغصوبة يمنع من ذلك ثم ذكر بعد ذلك ما
يدل على ان المعصية بالصلوة بحيث وقعت مانعة من اداء الواجب قادح فيها مبطل لها ولا ريب ان الثاني يجامعه
بها وانت خبير ان هذا انما يتمشى فيما كان الغرض الاهم منه القرب من الله والارتقاء الى عالي الدرجات ومن المعلوم
ان الصلوة من الثاني دون الاول مضافا الى ما دل على وجوب العبادة على وجه الاخلاص كقوله تعالى ليعبدوه
مخلصين له الدين وما دل على توقف صحة الاعمال على النيات كلا عمل الا بالنية وانما الاعمال بالنيات ولا عمل
الا بنية وانما لكل امرئ ما نوى **قوله** وهو يؤذن الخ اذ كان الغرض من الصلوة لا شرط والنهي عنها انما هو الرياء

حسب ما بيناه لم نجد المتعلق بل لكل متعلق على حدة ولا يكون القول بالصحة وان ابطل لما ذكرنا مستلزما للجواز
بالاستقرب لم نرتضه اصحابنا على منعه من اجتماع الامر والنهى وبالجملة على نحو ما قالوه في الوجه الثاني للكراهة
ويتوجه عليه ما حققناه هناك من ان النهى اذا توجه الى القيد ثم جرى في المقيد كان غير معقول ولعله اشار
بالتامل اليه **قوله** ونقل الكليني هذا الذي حكاه عن الفضل بن شاذان وقع منه في كتاب الطلاق جوابا عن
شبهة اشتهرت بين المخالفين سئل بها عمر بن شهاب العبدي رجلا من اصحابنا يقال له احمد القلانسي
فقال له يوما ما تقول في رجل من اصحابك ان من طلق ثلاثا لم يقع الطلاق فقال له زعموا ان الطلاق لكتاب والسنة
فرفا لعنا ما ردها اليها فاورد **قوله** ما تقول فيمن طلق على الكتاب والسنة فخرجت امرأته
او اخرجها زوجها واعتدت في غير بيتها اتجوز العدة ام يردها الى بيته حتى تعتد **قوله**
ثلاث العدة على وجه محظور لقول الله عز وجل لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن فاجابه بجواب فاخبر
ثم لقي ايوب بن نوح فقال لسنا نقول بالقياس انما نقول بالآثار ثم لقي علي بن راشد فقال له قياس
عليك ان لم تجز الطلاق الا للكتاب لم تجز العدة الا له ثم لقي معوية بن حكيم فاجاب بالفرق وذلك ان
الطلاق من فعل المطلق فاذا خالف الكتاب رد اليه وهذا بخلاف العدة فانها ليست من فعل الامراة
ولا من فعل الرجل وانما هي ايام تمضي وحيض تحدث من فعل الله تعالى فاذا مضت فيها مضت عدتها وانت
وكان ابو عبيد قد حكاها عن بعض اصحاب الكلام ولكن بنحو آخر وذلك انه قال ان الله عز وجل حين جعل الطلاق
للعدة لم يخبر بان من طلق لغير العدة كان طلاقه عنه ساقطا ولكنه شيء تعبد به الرجال كما تعبد النساء بان
لا يخرجن من بيوتهن ما دمن يعتددن وانما الخبر بمعصية من خالف فقال وتلك حدود الله فلا تعتدوها
ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه وهل المعصية في الطلاق الا كالمعصية في العدة فكيف صحت العدة مع الخروج
حسب ما اجمعت عليه الامة وبطل الطلاق لمكان العصيان وكما انها اذا خرجت في العدة من بيتها ايام احتسب
لها الايام من العدة كذلك يكون الطلاق في الحيض محسوبا على المطلق وان كان قد عصى الله تعالى فاجاب الفضل
بن شاذان في هذا الكتاب اما من جعل ان الله تعالى لم يقض على سقوط الطلاق لغير العدة بان الامر البتي
نفي عن خلافه والا فقد امرنا بنكاح الاربع واستقبال البيت والحج في ذي الحجة والصلوة على النحو المعروف ولم
ينهنا عن خلافه فلا ان يكون يسوغ لنا خلاف ذلك حيث لم ينهنا عنه اوليس قد علمنا امتناع المخالفة بمجرد
الامر واما من ادعى عدم الفرق بين العصيان في العدة والعصيان في الطلاق فاثبات الفرق وذلك ان خروج
والاخراج ليس من شرائط العدة والطلاق بل هو محظور قبله وبعده بخلاف العدة فانها شرط في الطلاق لا يجب
الا فيه ولا يقع الا بها فليس يشبه الخروج والاخراج في العدة العدة في الطلاق فانما مثله وقياسه كرجل الى قوله

الماصل

اولم يصل ثم ضرب لذلك مثلا اخر كالصلوة في الثوب المغصوب والصلوة في الثوب النجس والكذب في شهر رمضان
على غير الله والجماع او ترك العزم والحج مع العقوق والجماع في الاحرام فيصح العمل في الاول لعموم حضرها وعدم كونها
شرائطه وتفسد في الثواني لكونها من شرائطه ومن ثم اختص المنع به وكيف كان فهذا منه اعتراف بصحة الصلوة في
مكان غير ما ذون وهو المغصب ويلزم من دعوى الصحة كونها مطابقة لامر الشريعة فيكون مامورا بها وهي
منهي عنها لدخولها في النهي عن الكون فقد اجتمع الامر والنهي في شيء واحد ولقائل ان للفضل ان يمنع كون
هذه الصلوة منهيا عنها ليلزم الحكم بالاجتماع انما المنهي عنه الكون في هذا المكان واتفاقه فذلك ليس من شرائط
الصحة بل هو محظور صلى اولم يصل كما قال ودعوى انها عين الكون المنهي عنه ان سلمت منعنا كونه ملتفتا اليه
ذلك ليلزم كونه ضائرا كما يجوزه الاجتماع المحظور عند اهل العدل فكان ذكر هذه الحكاية في بعض التفريع ولي
وبالجملة فليس يشيء ما حكاه السيد ثم والفضل ولا على الحكم بالاجتماع **قوله** الا انها لا تستلزمها الا على
نفي الحكم الخ وذلك انا اذا وجدنا ما مستلزما لحكم من الاحكام ثم ادعى آخر تعلق النهي به ايضا او بالعكس منعت
عليه وقلت لو صح ذلك لزم اجتماع الامر والنهي فكان انما قضينا بانتفاء بعضها لنا عن انتفاء كونه منهيا عنه او
مامورا به وما كنت لتثبت بها حكما **قوله** البحث الرابع في الفرق بين هذه المسئلة والتي قبلها انا كنا
نقول في تلك هل يكون الشيء مطلوبا الاخرة مطلوبا فعله مطلوبا تركه وبعبارة اخرى هل يجتمع الوجوب
والتحريم على امر واحد بل هو يجتمع حكمان تكليفيان ونقول في هذه هل يدل تعلق النهي بالعبادة مطلقا
وفي الشريعة على كونها غير ما مور بها وبالمعاملة كذلك على كونها غير مؤثرة حتى يرجع في الاول الى الاولى فان
من منع من اجتماع الامر والنهي قال بفساد العبادة المنهي عنها ومن جاز الاجتماع نفى الفساد وفي الثاني
الى انه هل يجتمع حكم تكليفي واخر وضعي فكان البحث هنا اعم لو فرض هناك على الاطلاق ليس لا وههنا
تارة كذلك واخرى في الشرع فحسب ولان الكلام هناك في اجتماع حكمين تكليفيين وههنا تارة في
اجتماع تكليفين واخرى في اجتماع تكليفي ووضعي وقد يفرق بينهما بان الكلام في الاولى انما هو في امر عقلي وهو
ان الوجوب والحرمة هل يتنافيان مع اختلاف الجهة ام لا سواء عبر عنهما بلفظ الامر والنهي ام لا وفي الثانية
وقع في امر لفظي وهو ان لفظ النهي هل يدل على فساد المنهي عنه ام لا سواء كان بين الوجوب والحرمة مع اختلاف
الجهة تناف ام لم يكن ومن ثم ذهب كثير ممن اختار اجتماع الامر والنهي الى عدم الدلالة على الفساد في العبادة لعدم
لما كان البحث في هاتين المسئلتين متقاربا وكان الحكم في الاولى كثيرا ما يوجد دليلا على الحكم في الثانية فانهم
كثيرا ما يستدلون على الفساد في العبادة بلزوم اجتماع الامر والنهي فتقرر جمع كالسيد والشيخ ثم علق وكذا الثانية
واعتمد وا ذلك في معرض الاستدلال به ومن ذكرهما معا قدم الاولى لانها كالاصل والثانية كالفرع ثم منهم من

ذكرها في الاحكام كابن الحاجب الى ان البحث في امر عقلي ومنهم من ذكرها في النواهي كالمعالم وصاحب المعالم نظر
الى انه لفظي كالثانية **قوله** على اقوال الخ الاقوال في هذه المسئلة ستة الاول ما ذكره المعالم من عدم الدلالة
مطلقا لغة وشرعا في العبادات والمعاملات وحكاه الشيخ عن اكثر المتكلمين وابو عبد الله البصري عن ابي
الحسن الكرخي الثاني ما ذكره ثانيا من القول بالدلالة مطلقا كذلك ونسب الى الغزالي والقاضي عبد الجبار و
جمهور الشافعية والحنفية والحنابلة واختاره الشيخ في العدة لكن في نسبته الى ابن الحاجب نظر لانما مذهب
مذهب السيد كما صرح به في المختصر ولو قال لكن قال لم يتوجه شيء الثالث الدلالة فيهما ايضا لكن شرعا
لا لغة وهو الذي نسب الى السيد واشار اليه بالاستدلال الرابع مذهب السيد بعينه ولكن بشرط عدم
رجوع النهي الى وصف غير لازم واليه ذهب الامدي والفخر الرازي في المعالم وحكاه في الوجيز عن الشافعي
والآمدي عن اكثر اصحابه وهو الذي نسب الى المحقق في شرح القواعد واشار اليه بقوله بشرط عدم رجوع النهي
الخامس التفصيل بالدلالة في العبادات وفي غير الوصف الفارق كما حكى سلطان المحققين عن المعاملات
وهو الذي نسب الى الرازي في المحصول والفاضلين وكثير منا وهو المحكي عن ابي الحسين البصري وقد يشعر
كلام الآمدي باتفاق الكل على فساد المنهي عنه لعينه اذا كان عبادة والظاهر انه هو الخامس فانهم كثيرا ما يطلقون
المنهي عنه لعينه كالشيخ ويريدون غير السادس هو الخامس بعينه الدلالة في العبادات فحسب ولكن في
الشرع دون اللغة ونسبه شارح الزبدة الى اكثر اصحابنا ولم نتعرض له المعالم وكيف كان فاصحابنا كما قيل مجمعون على
الدلالة في العبادات كالشيخ ثم عباراتهم مختلفة منهم من تجاوز الى اللغة كالفاضلين وصاحب المعالم ومنهم الى
المعاملات كالسيد والشهيد ومنهم من تجاوز الى الاطلاق هذا كله في تقرير الاصول واما الاستدلال الطالب
الفقهية فانك وجدتهم كغيرهم على طريقة واحدة لا يختلفون يحكمون بالانتفاء في المعاملات والعبادات كلما
مر عليهم نهي عن معاملة فضلا عن غيرها حكموا بفسادها من غير ترتيب وذلك بين لكل من راجع ابواب
المعاملات واما في العبادات فالحال فيه من ان يحتاج الى بيانه وانما عدها المصنف ثلاثة لان الثالث والرابع
تفصيل في الثاني ثم الى الدلالة في الجملة فكانت ثلاثة عدم الدلالة اصلا والدلالة في الجملة والتفصيل الدلالة
في موضوعها في اخرى وقد نسج في ذلك على منوال المختصر ومن ثم لم يتعرض للسادس ولا لمعرفة اخيرا ثم ان
قوما من اصحاب القول الاول منهم ابو حنيفة وصاحباه ابو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني على ما في الاحكام
والمحصول تجاوزوا والحد فلم **قوله** حتى زعموا انه يدل على صحة المنهي عنه فكان سابقا وهذا
بمكانه من الغرابة فان النهي اذا لم يدل في العبادة على عدم موافقة **قوله** على عدم
ترتب الآثار فكان ليدل في الاول على الاجزاء والموافقة وعن الثاني على السببية وترتب الآثار ومع هذا

كل

كل هذا البحث **قوله** المباحث المشهورة وهذه الملازمة اعني استلزام النهي للصحة من الملازمات البينة
ولا بد في تحرير مذهبهم والاعراب عما يريدون من مقدمة وهي ان الناس قد اختلفوا في معنى الحقيقة الشرعية
وما يستعمل فيه لفظها هل هو حقيقة المعنى وارکانه بشرط توفر جميع الشرائط حتى يكون معنى الصلوة مثلا
هذه الاركان المعروفة المأتي بها مع جميع شرائطها من طهارة وستر واستقبال وغير ذلك وبالجملة فالصلوة
ما يصح لدى الشارع ومن المعلوم ان الصحة كما تتوقف على تمام الاركان كذلك تتوقف على جميع الشرائط وانها
الاركان لا بشرط اي مع قطع النظر من تعرف الشرائط حتى يطلق على هذه الاركان اسم الصلوة وان لم يتوفر
لها شرط من الشرائط فالحنفية على الاول والجمهور على الثاني بل حكى الآمدي عن الحنفية انهم يزعمون ان شرط
الشيء داخل في معناه مكمل له وان انتفاءه مانع من انعقاد السبب سببا وان اصحابه يعني الشافعية على
ان الشرط ما توقف عليه تأثير السبب لا ذاته وان انتفاءه مانع من تأثيره وتعلق الحكم به لا من تحققه وكيف
كان فحيث توقف الصدق عندهم على توفر الشرائط ومن المعلوم ان فساد العمل اما لنقصان اركانه او لعدم
توفر شرائطه فلو قال لا تصل في الدار المغصوبة مثلا فقد قال وان في كلامه هذا يدل على ان الصلوة فيها صحيحة
بحيث لو ان عصى فيها وذلك لانه سماها صلوة وقد عرفت انه لا يطلق هذا الاسم الا على ما توفرت شرائطه
ولو كانت فاسدة لم تكن مستوفية الشرائط اذ يكون اباحة المكان من شرائطها ولو كان كذلك لاستحال ايقاع
الصلوة اعني الصحيحة فيها وكان النهي عنه نهيا عن الممتنع كالارتفاع الى السماء بل ذلك اعظم لان امتناعه بالذات
اذ حاصله لا تأت بالجامع للشرائط غير جامع للشرائط بخلاف هذا فان امتناعه عادي لا ذاتي وكذا الكلام
في لا تصم يوم العيد فمن ثم صححوا صيامه ممن نذره وان كان حراما ومن قالوا لو لم يصح لم يكن للنهي معنى ولبطل
الابتلاء لانه انما يعقل في المقدور واما غير المقدور فلا يقع باختياره فيكون النهي عنه عبثا فلا يقع من الحكيم
لكنه واقع منه فكان دليلا على الصحة الا ان يدل دليل على عدم الصحة من اجماع او غيره كما في دع الصلوة
ايام اقرائك فيستعمل بدلالة الدليل انه قد يتجوز في اطلاق هذا الاسم على غير الصحيح وحاصل ما تعلقوا به
في ذلك امران احدهما انه لو لم يدل على صحة المنهي عنه لكان غير شرعي اذ الشرعي المعتبر هو الصحيح لكنه شرعي
بالاجماع لا تفاقهم على ان النهي عنه في صوم يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة والامكنة المغصوبة انما
هو الصوم والصلوة الشرعيان دون الامساك والدعاء الثاني ما اشار اليه من انه لو لم يصح لكان ممتنعا
اي لا يتصور له وجود شرعي ولو كان كذلك لم يمنع عنه اذ لا فائدة في المنع من الممتنع واجيب عن الاول بان
الشرعي اعم من المعتبر شرعا بل ما سماه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة وان لم يصح كما عليه الجمهور
وح فان ارادوا انه لو لم يكن صحيحا لم يكن شرعيا اصلا منعنا ذلك لان الشرعي اعم من الصحيح وغيره وان ارادوا انه لم يكن

شرعيا معتبرا سلمنا ولا نقرنا العدم جزو حد بذلك عن كونه شرعيا في الجملة وحاصله بيانا اختلاف لفظ الدليل حيث
اخذوا في بيان الملازمة الشرعي المعتبر وفي نفي اللازم الشرعي من غير قيد حيث قالوا لكنه شرعي بالاجماع
وعن الثاني بانه مغالطة لان انتفاء الفائدة انما هو في المنع من غير المقدور كلا ترقا الى السماء و
اما ما منع الشارع من الافعال المقدورة ففي اعلام المكلف بالمنع منه اكمل فائدة وفيما نحن فيه يا بينا
في هو الصحيح المعتبر شرعا بل الامكان لا زم شرط
كما عرفت ونقول ان المحذور منع الممتنع بغير هذا المنع واما
بالاختيار المكان شرط الصحة الصلوة بعد الخطاب وهذا المنع على شارع ايقاع الصحيحة فيها فكان ذلك منعا
لما صح المحذور ان يمنع ما علم امتناعه بطريق عقلي او غيره وهذا كما قالوا
في شبهة الوجود ايجاد الشيء ان كان حال وجوده لزم لزم الجمع
بين النقيضين وكلاهما محال والجواب انه حال وجوده الذي هو بهذا الايجاد والمحال انما هو ايجاده وجدسابقا
بغير هذا الايجاد ثم من مقدمات الاولى ان ما يتعلق به النهي قد يكون مما يتصف بالصحة و
الفساد كالعبادات والمعاملات عقودا كانت او ايقاعات ونحو ذلك مما جعل سببا كالذبح
المجعول سببا لاباحة الاكل وقد يكون مما لا يتصف بذلك كسائر الامور والكلام هنا انما هو في الاول والمراد
بالفساد ما يقابل الصحة ففساد العبادة كونها غير مطابقة للشرع او غير مسقطة للقضاء وفساد المعاملة
والمراد بها هنا ما عدا العبادة كونها بحيث لا يترتب عليها الاثر الذي قررت لاجله في الجملة فضا وهابا
لين صيرورتها في حكم العدم حتى كان المكلف لم يات بشيء ومن هنا بان فساد القول باجزاء العبادة مع
القول بفسادها الثانية قد اشتهر على السنة المتاخرين كما وقع لهما ان النهي المتعلق بما يتصف بالصحة والفساد
اما ان يتعلق بنفس العبادة والمعاملة او بجزئها او بوصفها اللازم او المفارق وهذا الذي اراد المصنف برجوعه الى
احد الامور الاربعة وقال سلطان المحققين في بيان ذلك ان النهي قد يتعلق بالكل من حيث هو كما اذا قيل
لا تفعل هذا الكل مثلا وقد يتعلق بكلي آخر على جزئه لا ابدا وتشخص ما جزئه او بالزمان او بالمكان ونحوها من
المقارنات فالموضوع هو المنهي عنه بوصفه اي بواسطة النهي عن وصفه فالوصف هذا الوصف العارض المنهي عنه
قد يكون لازما للموضوع وقد يكون مفارقا قال وربما خص النهي عن اللازم باسم النهي لوصفه والنهي عن المفارق
باسم النهي لغيره ولم يتعرض لحكم المنهي عنه لجزئه لانه في حكم المنهي عنه لعينه ولان المراد بالكل هنا العارض ولا
يبان جزئية الكون الصلوة ما عرضها في ما لا حاجة وكانه اراد بالكل العارض ما هو اعم مما يكون جزءا
من الموضوع كالكون في الدار المغصوبة او غير جزء كما يقول اللاحق الذي فيه الاشتداد لا نعمد الى وجدان العبد المدعى

وذكر الفاضل جمال الدين ان المراد بالمفارق الوصف المفارق امكان مفارقة الموصوف له دون العكس لتشمل
له النهي عن البيع وقت النداء مع ان المعقول انما هو مفارقة البيع لذلك الوصف اعني كونه عند النداء لا
مفارقته ذلك الوصف للبيع وانت تعلم ان الكون عند النداء مما يفارق البيع ايضا وليس الوصف كون
البيع منه كي لا يعقل مفارقته للبيع فان ذلك مما يعرض له بعد الاتصاف بل ربما اطلقوا الوصف على وقت
النداء كما سموا الزيادة في الربا وصفا لكن الحق ما ذكرنا وافرط في ذلك الفاضل جمال الدين وقال انه الظ
من كلامهم وبينه المصنف ما راينا من المثل ونعل السيد الشريف وقد يعترض على الاول باستحالة تعلق النهي بكل
العبادة والمعاملة من حيث هو بعد ثبوت كونه عبادة ومعاملة كان يقال حرمت الصلوة او الصلح مثلا
الا على جهة النسخ من الشرعيتها والتخفيف عن بعض المكلفين للضرورة والا لم يكن عبادة او معاملة كما تقدمت
الاشارة اليه في الباب السابق على ان احتمال العقود لا جزاء لا يجري فيه فلا يكون موردا للنزاع انما يجري فيما
نهي عنه لوصفه وقد اشار الفاضل الى هذا قال بعد ان ذكر ما حكينا عنه كان مع القول بعدم اقتضاء الفساد
في المنهي عنه لعينه الظ الفساد فانا اذا نهي عن شيء بعينه بالمعنى الذي ذكره نعدم فساده بالمعنى المقابل للا حرام
لا يحتمل الا تعلق ما يقع بعينه وهم لا يجيزون تعلق الامر والنهي بشيء واحد بعينه سواء كان امر مخصصا او كليا
اذا النهي عنه بالكلية يعم احتمال الاجزاء انما يجري فيما نهي عنه بوصف او لغيره بان يكون ما نهي عنه جزئيا من الا
المطلق لو اريد بطلقه وان حرم خصوص هذا الفرد الموصوف بهذا الوصف فهو ظاهر وعدم فساده بالمعنى
المقابل للسببية لا يكون الا بالتصريح بسببية هذا المنهي عنه لما رتب عليه ومع التصريح فلا نزاع في عدم فساده
واما مع عدم التصريح به فلا يكون له في الشرع اثار يجوز ترتبها الا ان يثبت اثار المطلق الشامل له فيكون ا
النزاع في ترتب تلك الاثار على ذلك الفرد المنهي عنه قال في نرجع النهي الى المنهي عنه لوصفه وعلى هذا فالظ
ان هذا النزاع انما هو في النهي عنه لوصفه لا في كل منهما واما على الثاني فبان اراد بالوصف ما جعله الشارع
وصفا له ونهي عنه تحقيقا للمانع فقد علم ان ما ضربه مثالا لان الوصف اللازم ليس بوصف له جعله وصفا
له اعني الصلوة النهارية فضلا عن ان يكون لازما وان اراد ما اخرجه المكلف متصفا به وهو مخلود في الشرع
نهي عنه كما هو الظ فغير خفي ان الجهر ليس من الصفات اللازمة للكلام وقد يجاب عن الاول بانه قد يقصد
بالنهي الى نوع مشروع كصوم الوصال وصلوة الضحى فهذا نهي عن الكلي وعن الثاني بما شاء الله تعالى في محله
وذكر صاحب المختصر مثالا ان النهي قد يتعلق بالشيء لعينه وقد يتعلق به لوصفه ومثلوه بنحو عقد الربا حرام
لاشتماله على الزيادة وظاهرهما ان المراد بتعلقه به لوصفه هو ان سبب تعلقه هو الوصف لكن ذكر السعد
ان العلامة قال وربما يقولون نهي عن الشيء مقيدا بصفته نحو لا تصل كذا ولا تبع كذا فالدعا صلة ما نهي عنه لوصفه

لا مما يكون الوصف علة للنهي على ما تشعر به عباراتهم قال وهذا يخالف المنهي عنه لغيره لانه الذي نهي فيه عن امر
يقارنه نحو الصلوة في الدار المغصوبة النهي عنها لشغل حيز الغير الذي هو المنهي حقيقة وكذا يخالف المنهي عنه
لعينه وح فيتحد المراد في الاطلاقين الاطلاق الذي حكيناه اولا وهذا ثم قال والخلاف المشهور هنا هو
ان الشارع اذا اوجب الصوم وحرم ايقاعه في يوم النحر فمتعلق التحريم عند ابي حنيفة هو ايقاع الصوم فيه
الذي هو وصف للمنهي عنه لا نفسه فلا يضاد وجوب اصله لتغاير المتعلقين وعند الشافعي يضاد وجوب
اصله لان تحريم ايقاع الصوم في اليوم تحريم للصوم ثم ذكر ان كلام المنتهى صريح في ان الخلاف هنا كالخلاف
في المنهي عنه بعينه انتهى وذكر بعض الافاضل انه اذا نهي عن شيء لوصفه وقلنا باقتضاء النهي الفساد فهل
يدل ذلك على فساد الاصل ام على فساد الوصف فحسب حتى لو امكن طرح الوصف كالزيادة في المثال
المذكور اعني مثال الربا كون الاستثناء صحيح الاصل اعني العقد فالجمهور على الاول وابو حنيفة على الثاني
وربما اطلق النهي عن لعينه ما يقابل النهي عنه لغيره حتى يعم النهي عنه لوصفه وهو الظاهر من تمثيل الا
النهي عن الشيء بعينه بالنهي عن ذبح شاة الغير بغير اذنه وعن بيع الربا بالبر متفاضلا وعن نكاح المشركات
واستظهر الفاضل جمال الدين من تمثيله هذا ان المراد بالمنهي عنه لعينه خصوص المنهي عنه لوصفه بعينه
وانت تعلم انه لا مانع من ارادة الاول اعني ما هو اعم وتخصيص هذه الامثلة بالذكر غير قادح في ارادة الاعم
وكيف كان فالنهي عن الشيء على هذا يكون على ضربين نهي عنه لنفسه ونهي عنه لغيره وربما اعترض بانهم كثيرا
ما يمثلون للنهي عن الشيء للغير بالنهي عن البيع وقت النداء والمنهي عنه لوصفه بالنهي عن صوم يوم النحر بيع عدم
الفرقان قلت لم لا يقول كلامهم على ان المراد بالنهي عن نفس الشيء ان يتوجه النهي ويتعلق بالشيء نفسه وان
كان ذلك التعلق لكان ما عرض له من الوصف كما في النهي عن صلوة الحائض وطلاقها ونكاح المشركات وبيع المتفاضل
والصوم في السفر ويوم النحر والصلوة في الازمنة والامكنة المكروهة وغير ذلك مما لا يحصى والنهي عن الوصف
ان يتعلق النهي بنفس الوصف سواء كان كليا او تبعا ان صار وصفا في مادة الاجتماع كما في النهي عن الكون في
الدار المغصوبة والاعتداد على العدد المتداعي للغير او مضافا الى الموصوف كما يقول لا تجهر في النهارية ولا تخف في الجلية
ولا تكفر في الصلوة ولا تتوضأ بعد التهاتم ان كان ذلك الوصف لازما للموصوف كالكون في الدار فهو اللازم
والا فهو المفارق قلنا هذا مع كونه غير ملايم لاكثر كلماتهم ويخرج النهي عن الغير عن القسمة فينبغي ان يكون مثال النداء مما
توجه النهي فيه الى نفس المعاملة مع انا فهم على انه مما يرجع فيه النهي الى الغير فضلا عن الوصف قلنا الذي ينبغي ان
يلحظ في هذا المقام ويجعل مناطا للتقسيم كون الشيء منهيا عنه لنفسه بمعنى كونه هو المقصود بالنهي وان كان
السبب المنهي عرض الوصف كما في اكثر هذه الامثلة وكون الشيء منهيا عنه لغيره بمعنى انه ليس هو المقصود بالذات

في النهي وانما الغرض من النهي عنه امر آخر اي لم ينه عنه لانه في نفسه غير مراد بل لمعارضته لما يراد وذلك
كالنهي عن البيع وقت النداء والصلوة المستلزمة ترك واجب صرح فيه بالنهي ام لم يصرح كجميع ما نهي عنه من
باب المقدمة وذلك لان مدار اختلاف الحكم في اقتضاء الفساد وعدمه خصوصا في المعاملة على التخفيف انما هو
على هذين ولعل هذا هو الذي لحظه الآمدي فانه اخذ في التقسيم كون النهي عنه هو الجزء ابتداء او بالاخرة كالنهي
عن قراءة العزيمة وعن الكون في الدار المغصوبة وكون المنهي عنه وصفا كالنهي عن الجهر والاخفات وكونه امرا
خارجا كالنهي عن قول امين او كون المنهي عنه هو الغير لكنه هو المقصود بالنهي عكس المنهي عنه لغيره كالنهي عن تلقي
الركبان فلا ضير لان ذلك كله مظنة اختلاف الاحكام وستأتيك ان شاء الله تعالى جميع هذه الاقسام مفصلة
بالجملة فالغرض من ان قولنا منهي عنه لنفسه منهي عنه لغيره ينبغي ان ينزل على ما ذكرنا كما هو المنساق من ظاهر اللفظ
لمكان التعليل الثالثة ليس للشارع في مفهوم النهي اصطلاح مغاير للغة بل هو عنده لكل طلب للترك وليس
المراد بالدلالة المتنازع فيها هنا الدلالة المطابقية حتى يكون الفساد عين مفهومه ولا التضمنية حتى يكون
جزئه لظهور التباين وانما المراد ما يعم الالتزامية بل الاقتضاء والاستلزام وان لم يسم في اصطلاح اهل الميزان
دلالة فالغرض ان النهي هل يقتضي الفساد ويستلزمه ويؤثر فيه باي نحو كان وباي اسم سمي هذا التاثير
ام لا وح فلا يتوجه منع التلازم في الصورتين كان بالاطلاق نفسه لتحققه كما ستبين ان شاء الله تعالى قوله
والحق ان النهي يقتضي فساد المنهي عنه مطلقا في الاطلاق هنا باعتبار تناوله العبادة والمعاملة لا باعتبار
ما يعم اللغة والشرع ايضا لانه وان اختار في العبادات الدلالة لغة وشرعا لكنه سيظهر من كلامه في المعاملات
انها شرعية لا لغوية فكان هذا مذهبا ثالثا وقد يتوهم على الثاني كما سياتي ان شاء الله تعالى ثم معنى قولنا بدلالته
لغة ان الصيغة بحسب الوضع اللغوي وتفاهم اهل العرف تدل على الفساد وكلا دلالة في اللغة دلت في الشرع
لان الدلالة تكون للفظ وقد نطق بها الشارع فيدل وبريب من مراده اللهم الا ان يجدد له عرف واصل
معه ولا ينعكس اذ رب لفظ لا يدل بحسب الوضع اللغوي ويجدد له في الشرع عرف مضاد بدليل او قام الدليل الشرعي
على ارادة ذلك منه وان لم يصر حقيقة فيه قوله والدليل على الحج هذا الدليل ذكره الشيخ في العدة واستدل به
على اقتضاء الفساد مطلقا وهو اقوى ما يحتج على اقتضاء الفساد في العبادات وهو الذي ينهض بالدلالة اللغوية
تحقيقه ان النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة قد تعلقت الارادة بعدمها والامر يقتضي كونه مصلحة قد
تعلقت الارادة بوجودها فيستحيل كون المنهي عنه بعينه مامورا به والعبادة لا بد ان تكون مامورا بها مطلوبة ولو
على الندب فيستحيل كونها منهيا عنها ولو على التنزيه كما عرفت في المسالة السابقة ثم لا فرق في ذلك بين ان يكون
النهي متعلقا بنفس العبادة اي بذلك النوع من حيث هو وهو المسمى عندهم بالنهي عن الشيء لعينه كصوم الوصال

وصلوة الضحى وبها الامر عرض لها وهو المسمى عندهم بالنهي عن الشيء لوصفه كالصلوة في الحيض والصوم فيه
وفي يوم العيد او بجزئها الذي وضعت على الاشتمال منه كقراءة العزيمة فيها وذلك انها وضعت مركبة من
اجزاء احدها السورة فاذا قرأ سورة نهي عنه فقد جاء بجزء منهي عنه او جعل المنهي عنه جزءا او بوصفها
الذي وضعت على الاتصاف بنقيضه حتى كانه جزء او صورة لها كالجهر في النهارية والاخفات في الليلية
فانه في ذلك كله يقتضي فسادها اما الاول فظاهر وكذا الثاني اذ ليس موافقا للشريعة ولا مسقطا للقضاء
مغنيا عن الاعادة وكيف يخرج به عن عهدة التكليف منهي عن الاتيان به مرة اخرى واذا جاء بشيء غير مراد بل مراد
عدمه فكيف يتقرب به وانما يتقرب بما هو مراد واتحاد الصورة لا يغني شيئا وهذا كمن صام يوم النحر عما في
ذمته من النذر واما الثالث فلان الاتي به لم يات بتمام الاجزاء ولان ما جاء به من الجزء المنهي عنه ليس
بالجزء الذي وضعت على الاشتمال عليه وان شاركه في الجنس وفي حكمه ما اذا تعلق النهي بالجزء بواسطة تعلقه
بامر كلي كالكون في الدار المغصوبة المجعول صلوة فانه منهي عنه فكيف يتقرب به وليس بامر خارج كي لا يعبؤ
بكانه وكذا الحال في الرابع فان الوصف الماخوذ في الامر المكلف به يكون داخلا في التكليف فاذا لم يؤت به
لم يؤت بتمام ما كلف به وهذا طريق واضح في الاستدلال على اقتضاء النهي المتعلق به لفساد الموصوف
لم يسلكه القوم بل استدلوا على اقتضائه الفساد فيه باستحالة صحة الملزوم وفساد اللازم اذ يمتنع على الحكيم
وكل ذي عقل ان يكلف بالملزوم ويطلب وجوده وهو مع ذلك يصده عن اللازم ويكلف بتركه وهذا ايضا طريق
لا غبار عليه لكن ليس هناك وصف يعقل لزومه مع كونه منهيا عنه مطلوبا نقيضه فان هذا اللزوم ان كان شرعيا
فالوصف المنهي عنه ليس بلازم في نظر الشارع فضلا عن ان يكون لازما فان اللازم الذي لا بد منه عنده هو نقيضه
وان كان عقليا كما هو الظاهر بل المتيقن فاقصى ما يمكن ان يقال في بيان وجه التلازم هيهنا ان القراءة مثلا
تستلزم طبيعة تادية اعم من ان يكون جهرا او اخفاتا والجامع القدر المشترك بينهما كاستلزام الحج قطع المسافة
باي طريق كان فمتى فرض تعلق هذا اللازم وجب تعلقه بالملزوم وان كان لا شغل من تعلقه به ويتوجه عليه
ان اللازم انما هو القدر المشترك والنهي في المثال لم يتعلق وانما تعلق باحد فرديه ولا تلازم بينه وبين الموصوف
فلا يكون النهي عنه مستلزما للنهي عن الموصوف كما لا يخفى نعم يتم هذا فيما اذا تعلق النهي فيه بطبيعة اللازم دون
خصوص الفرد فان تعلقه به يكشف عن كون ملزومه منهيا عنه وذلك كالنهي عن الالتفات الى الدخول في
الصلوة عند وجوب ما يا... فقصر من الامور الحتمية كانقاذ غريق واخراج حريق فانه يكشف عن النهي عن ملزومه
الذي هو الصلوة وفساده وعدم موافقته للشريعة بعد الفساد ها ومثل النهي عن ترك ما يلزمه مصاحبته
والمحافظة عليه كزوجة وولد او اهل يخاف عليهم ضيعة من بعده واستيلاء العدو اللازم للحج فان النهي عن ترك

امثال

امثال هؤلاء كاشف عن النهي عن الحج وجميع باب المقدمة من هذا القبيل فان النهي عن المقدمة يستلزم
النهي عن ذيها كما ان الامر به يستلزم الامر بها كل ذلك لاستلزامها اياها وعدم تمامه الا بها فان قلت النهي
عن اللازم هيهنا ليس باصلي بل تابع للامر بنقيضه كالامر بانقاذ الغريق والمحافظة على الاهل فيبتني الكلام فيه على
قاعدة اقتضاء الامر النهي عن الضد الخاص وقد اعرض عنها الاكثرون قلت المفروض تعلق النهي بنفس هذا
اللازم كان تقول لا تلتفت الى الصلوة ولا تتركها هلك بين الاعداء ولا يقبح تعلق الامر بنقيضه بل يؤكده سلمنا
ولكن قد حققنا هناك القول بالاستلزام نعم النهي عن الملزوم المدلول عليه بالنهي عن اللازم تبعي وقد حققنا
في باب المقدمة ان تعلق الامر والنهي اذا كان على سبيل التبعية لا يوجب ثوابا ولا عقابا وقد قلنا ان الكلام
هيهنا في الصحة والفساد وموافقة الارادة ومخالفتها لا في الثواب والعقاب ولا ريب ان النهي اذا تعلق باللازم
دل على ان الملزوم ليس بمراد بل مراد تركه وهو المعنى بالفساد فتامل وقد عم تابع النزاع ان الدليل المذكور لا يدل على
اقتضاء الفساد لغة وانما يدل على اقتضائه شرعا محتجا بانه لا معنى للفساد الا عدم ترتب الاحكام الشرعية المقصودة
من تلك العبادة والمعاملة كسقوط القضاء او موافقة الامر بالعبادة وكحصول الملك بالبيع ووقوع البينونة
بالطلاق ونحو ذلك قال وظاهر ان ذلك لا يناسب وضع اللسان اذ هي احكام شرعية لا يعقلها العرب فلا
يصح ان تكون مقصودة لها في وضع النهي على ان العرب قد تنهى عن الطاعات المعتبرة شرعا والاسباب الشرعية
وتعتقد ان ذلك نهي حقيقي فكيف يمكن القول بوضع النهي لذلك وانت تعلم انا لا ندعي ان الفساد معنى
مطابقي للنهي او تضمني كي يقال ان اهل اللغة لا يعرفون ذلك فكيف تعقل دعوى وضع النهي له بل نقول انه
لازم عقلي للتحريم فان من حرم شيئا كان ذلك المحرم غير موافق لمراده ولا صالح لان يمتثل امره وهو معنى كونه
فاسدا فكان الفساد لازما للتحريم وبالجملة فالفساد انما جاء في استعمال الشارع من قبل ان الخطاب الذي
استعمله موضوع للتحريم والدلالة على عدم موافقة الارادة وعدم موافقة العبادة لارادة الشارع وعدم حصول
الامتثال بها هو الفساد بل لنا ان نلتزم ذلك ولا ضير فان اللفظ اذا فرض وضعه في اللغة للدلالة على عدم
موافقة الارادة وهو حقيقة الفساد الذي هو عبارة عن عدم موافقة ارادة الشارع كان دالا في اللغة على الفساد
ولكن بلاحظة خصوص المستعمل هنا وقد اشتهر الاستدلال على الاقتضاء مطلقا بدليل الحكم وسياتي قوله
واما القسم الاخير فقد وقع الخلاف فيه والحق لا ريب ان تعلق النهي بالامور الخارجية لذاته لا يقتضي فساد ما وقعت
فيه من العبادة بل اقتضاء التحريم ثم ان قام دليل على الفساد فيه من اجماع او غيره فذلك والا فلا لكن تقييد النهي بها
لوقوعه في العبادة كلا تكفر في الصلوة ولا تقل آمين فيها مع ثبوت اباحته بدونها ظاهر في انه وقوعه مؤثر فيها
وانه عدمه شرط وان وجوده مانع ومن هذا القبيل النهي عن الحدث والاكل والقهقهة والبكاء والكلام والعمل الكثير

يدور

وفرعه ذلك وانص ما يقال بعد ذلك لم لا يكون تحريمه بعد ثبوت اباحته بالوقوع فيها فانما انه مفسد فلا بد
له من دليل كما تام في الحدث وما بعده واما ما شك فيه كالمثال فيبقى على الاصل والجواب ان اهل العرف
يعقلون من نحو لا تسبل هذا في الطوافة لا تضع كذا في الصلوة كونهما مفسدين قوله والحق انه لم يوجد
هذا التحقيق سوى هذا الفرض الذي هو اشبه شيء بالمحال واي عبادة لم يقع نزاع في كثير من شرائطها وموانعها
ثم استدلاله على كون المنهي عنه من الموانع ان الاجزاء والشرائط انما علمت بالاوامر والموانع بالنواهي مما يتوجه عليه
المنع بل نقول انما يدل الامر على الوجوب والنهي على التحريم فاما جزئيته ما علمت جزئيته وشرطيته ما علم شرطيته
ومانعيته ما علمت مانعيته فمن دليل اخر من اجماع او نحوه ومن ثم ترى بعض الواجبات كالنية في الى الآن
مشكوكا فيه هل هو جزء او شرط وكذلك بعض المحرمات كالتكفير بناء على القول بالتحريم مشكوكا فيه هل هو مانع
ام لا وبالجملة فالدال على الوجوب والتحريم انما يعلم بدليل من خارج ودعوى ان ذلك يعلم من مجرد الامر والنهي اول
المسألة والشان في اثباته قولهم لو صح هذا لانسد باب الاستدلال قلنا انما ينسد لو انحصرت الادلة في
الاوامر والنواهي لا يستدل على ذلك بالاجماع كما هو الغالب وبخطاب آخر يصرح فيه بالشرطية والمانعية او
بلازم من لوازمها كان يامر باعادة الصلوة لتركها وفعله فلم يبق الا ما اشار اليه من ان المنافي من ايجاب شيء
في العبادة كونه جزءا اذا كان من قبيل اجزائها كذكر الركوع والسجود وكونه شرطا اذا كان خارجا كالستر و
الاستقبال والاستقلال ودائرا بينهما اذا كان محتملا لكل منهما كالنية ومن النهي عن الشيء فيها كونه مانعا كما
انما هو كونه مانعا بخلاف النهي عنه على الاطلاق فمن ثم صحت الصلوة معه وان كان من اعظم الكبائر كقتل النفس
واهانة الابوين ونحو ذلك اما اذا تعلق النهي بالعبادة للامر الخارجي فلا ريب في اقتضائه الفساد للامر سواء كان
المنع من ذلك الامر الخارجي بالخصوص تلك العبادة كان يقول لا تصل بكذا او بعينها وغيرها كلا تصل عاصيا
او ناظرا او مصغيا الى المحرم ثم قد يقال ان النهي ربما تعلق صريحا بالعبادة لكن المقصود بالنهي ابقاء نهاية
تلك الواجب كما تقول اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا الطواف والاشتغال بالاذان فان
المقصود بالذات المحافظة على الجمعة والنهي من تركها ثم جاء النهي عما يضادها من الاعمال عبادة كانت ومعاملة
او غيرهما تبعا غاية ما هناك ان قد صح هذا النهي التبعي فكان هذا بمنزلة النهي الذي استفيد من الامر كمن
وقد كلف بانقاذ غريق واخراج حريق ونحو ذلك انا نرى ان ذلك النهي التبعي يكون قادحا في العبادة مؤثرا
على ما يذهب اليه من قال ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص ويجاب بان النزاع هناك انما هو في ان
الامر هل يقتضي النهي عن الضد ام لا ولكن فالمسلم الاقتضاء والمسلم فساد المنهي عنه اذا كان عبادة لعدم
موافقتها للارادة فلا يعقل التقرب والنهي قد تعلق بها هيهنا اصالة فلا وجه للتوقف في انه كيف فالفساد

يدور

يدور على مجرد العلم بعدم الارادة قوله في المقام الثاني ويكفل ادخال كثير من هذه في الاولين كرجوع نكاح الشغار الذي
هو عبارة عن تزويج امرأة بتزويج اخرى ان يجعل صداق كل نكاح الاخرى كما يقع كثيرا بين الاعراب الى ما تعلق فيه النهي
باحد العوضين وذلك لان العقد في هذا النكاح امر قد صحت وقبلت ليس منهي عنه لو ابرم على القانون الشرعي
وكذلك كل من الاقربين اهل لان يعقد عليها وليسا من المحارم وانما جاء النهي من جهة وصف لازم لهذا النكاح به
يتحقق وهو كون صداق كل نكاح الاخرى لكن هذا يرجع في الحقيقة الى ان ما جعل مهرا غير قابل للعوضية فكان راجعا
الى الحد الاولين ومثله بيع الربا كبيع صاع من جيد بصاعين من ردي فان النهي لم يتعلق بالعقد ولا بكل من العوضين
في حد ذاته وانما جاء النهي من وصف لازم لهذا البيع وهو كون احد المتماثلين زائدا على الاخر لكنه في الحقيقة يرجع الى ان
هذا الزائد لا يصلح لان يكون عوضا عن الاخر وكرجوع بيع المنابذة والملامسة الذي هو عبارة عن قول البايع اذا نبذت
البيع او لمسته فقد وجب البيع الى ما تعلق فيه النهي بالعقد وذلك ان هذين البيعين انما فسدا من جهة وصفهما اللازم
لها وهو جعل النبذ واللمس موجبين للبيع واما العقد فاقصاه ان يكون معاطاة وهي صحيحة بالاجماع والمفروض كل
من العوضين للعوضية لكنه في الحقيقة يرجع الى النهي عما جعل بمكانة العقد فكان قد قيل لا تعقدوا بالنبذ ولا باللمس
كما كان اهل الجاهلية يفعلون واما ما لا يرجع الى احدهما فكبيع الحبل الذي عبارة عن مواطاة البايع لمن يريد شراء
السلعة ليزيد المشتري لو قيل بفساده فان الفساد والمفروض انما يكون من قبل هذا الوصف لكنه لا يرجع الى الاولين
قوله الاولى ان هذا هو العمدة في الباب ومرجع الطريقة مستقيمة واجماع مستمر وذلك ان طريقة العلماء
من لدن الصحابة الى يومنا هذا لما كانت مستمرة على الاستدلال بالنهي على فساد متعلقه من بيع او نكاح او طلاق او
غير ذلك من انحاء المعاملات في مجالس المخاصمات والمناظرات من غير نكير علم ان ذلك منهم اجماع مستمر وليس بالمشكوك
فان ذلك مما يعقل في مقام ومقامين بل هو من وكذا الاجماع لاستمراره على تمادي الايام ثم الظاهر انهم عقلوا
ذلك من طريقة الشارع ووجدوه اذا نهى عن معاملة اقام على الحكم بالفساد فيه حتى صارت تلك الطريقة وحتى جاء
خطاب النهي في ذلك حقيقة لان ذلك معنى للفظ لغة وعرفا لا يعقلون منه سواه كما هو حتى قيل بالاقتضاء لغة
وشرعا ولان الدليل الخارجي قائم على فساد ما تعلق به كان يقول كلما نهيتكم عنه فهو فاسد ظاهر في الاول انه
يقول وليس الفساد الا قوله ولا تلازم بين التحريم وسلب الاحكام وما ذكر ان صيغة النهي لو دلت على الفساد الذي هو
عبارة عن سلب الاحكام بالمطابقة فاما على ان يكون الفساد تمام معناها او بالتضمن على ان يكون جزء معناها الا
بالالتزام على ان يكون لازما لمدلولها لا ولا ظاهر البطلان اذ ليس الفساد تمام معناه وكذا الثاني لانه لو كان جزء معناها
لفهم منه عرفا كما يفهم التحريم واما الثالث فلا تلازم بينه وبين التحريم بحيث كلما خطر التحريم خطر الفساد فلم يكن
معنى لغويا او عرفيا لها اذ انما عقلوا الفساد من ظاهر حال الناهي عن الشارع كما قدمنا فاندفع ما اشكل على

السيد الشارح من التدافع بين الحكم بعدم التلازم اولا والحكم بحكم العقل بالفساد ثانيا مع انه لا نظير لحكم العقل
منشاء الا التلازم وقد تقدم ان اهل العرف يعقلون من النهي عن المعاملة الحكم ببطلانها وهو الذي اراد بقوله
من ظاهر حال الناهي الخ فلا يكون ما اختاره المصنف خارجا عن الاقوال السابقة بل هو عين القول الاول ومن
الناس من قال ان حكم الصحابة ومن بعدهم بالفساد لا يدل على كونه حقيقة في الشريعة لم لا يكن ذلك من دليل
خارجي كما قدمنا وهذا تمكن من البعيد فانا لم نعثر على ما يصلح لذلك بل الظاهر ما استظهرناه ولانا قد بينا
عدم لزوم الفساد في غيرها كالغسل في المغصوب والوطي في الحيض لان الدرهم فرحاله وسيرتها انما هو ارادة
الفساد في العقود والايقاعات لا في كل ما جعل سببا سببا ولكن خرج ذلك بدليل قوله وقد وقع
في الروايات الى قوله ومعلوم ان المراد من التحريم لما كان اقصى ما اشتملت عليه هذه الاخبار هو التحريم ولذلك
انما هو اشتمالها على ما يدل على ان التحريم قاض بالفساد احتاج الى اثبات مقدمة اخرى يتم بها المدعى وهي
ما اشار اليه بقوله ومعلوم الخ اي ان الخبر قد كان على وجه الحكم بالفساد وانت خبير بان لا مانع ان يمنع كون التحريم في
هذه المثل حتى فيما ضربه للقياس اعني قوله حرمت عليكم الاية هو الدال على الفساد بل اقصى ما فيها كون المحرم
فاسدا والفساد انما جاء من امر خارج سلمنا انه هو الدال بناء على ان تحريم النكاح والبيع ونحوهما قد صار في
الشرع بل في العرف ظاهرا في ابطال العقد حسبما قدمنا في الدليل الاول فاقصى ما هنالك كون التحريم في
هذه الامثلة مستعملا في الفساد اي انه وقع على وجه الحكم بالفساد اي انه محرم وحاكم بفساد ما حرم بواسطة
هذه المقدمة وذلك لا يثبت المدعى انه قضاء انه تحريم تدل على الفساد بحكم الدليل الاول والمدعى هو ذلك
كله وهو انما قد اشتملت على ما يدل بان التحريم قاض بالفساد ولكون دليلا ثانيا على اصل المطلب الذي هو كون
التحريم مقتضيا للفساد نعم الروايات الثلاثة الاخر فيها ما يدل على ذلك وقد تنبهت الاوليين دلتا بحسب المفهوم
على ان العصيان لو كان لله حتى يكون هو المحرم لاقتضى فساد العقد واما الثالثة فصريح فيها بان من خالف
وارتكب المنهي عنه فليس له طلاق قوله الثاني الخ لا ريب انه لا دخل للعقل في ترتب الاحكام الشرعية
على اسبابها عقودا كانت وايقاعات وغيرها من الافعال السابقة والحرمة كانا البيع والنكاح والعتق
والطلاق والدخول في المعقودة والزنا والقذف والسرقة وغيرها وانما ذلك بتقرير الشارع وجعله جعل هذه
الاقوال والافعال اسبابا وجعل الاحكام اثارا وحاصل هذا الاستدلال ان سببية السبب وترتب الاثار عليه
لما كان بجعل الشارع فليس لنا ان نحكم على امر انه سبب لامر من الاثار حتى يعلم او يظن ظنا معتبرا ان
قد جعله الشارع كذلك وح فانتفاء العلم والظن بالسببية كاف في عدم التاثير المسمى عندنا بالفساد فكيف
اذا ورد مع ذلك نهي عن تلك المعاملة والحاصل ان عدم الدليل على الصحة كاف في الفساد ولا يحتاج الى دليل

بدليل

عليه قلت ذلك لو قرر طبيعة من الطبايع وجعلها سببا من الاسباب ورتب عليها آثارا وكان تحت تلك الطبيعة
انواع كما صنع في طبيعة البيع اذ قال عز من قائل واحل الله البيع او ليس يكون ذلك اصلا في جميع انواعه كل نوع منه حتى
يقوم الدليل على اخراجه وفساده كما قام على فساد بيع المنابذة والملامسة او نحوه عدم النص على ايجاد خصوص
النوع وصحته قاضيا بفساده ام يحتاج الحكم بالفساد الى دليل يدل عليه لثبوت عموم الجنس ثم لا يحتاج في اخراج
ما يخرج منه مجرد النهي الا ان يتعلق بالدليل الاول والظاهر ان جميع المعاملات من هذا القبيل ثم ان عدم العلم والظن
بالسببية اذا كان كافيا في الدلالة على عدم السببية لكن الفساد وعدم السببية من اثار النهي ومقتضيا
كما هو المدعى على ان ذلك لا يتم فيما حكم بسببيته جنسه كما في البيع والحاصل انه بمجرد تعلق النهي ليس يقتضي
الفساد من جهة اصالة عدم السببية بل لا بد من الرجوع الى الدليل الاول قوله نعم الخ هذا استثناء
مما اطلق الحكم بالفساد وحاصله ان ما جعل سببا على الاطلاق في جميع الاحوال بحيث يعلم ان لا مبطل لسببيته
ولا مفسد فالنهي الوارد فيه لا يؤثر في فساده للعلم بثبوت سببيته وانتفاء المفسد كما هو المفروض وبان
هذا الفرض لا يكاد يوجد في الاحكام فانا لا نعلم معاملة قد رتب هكذا ورتبت عليها الاثار في جميع الاحوال بل جميع
المعاملات دخلت فيها النواهي وتعلقت بها المفسدات فربما البيع فاسدا والنكاح مبطلا والطلاق فاسدا وهكذا
ثم استثنى ما قد يمكن ذلك كبيع الصبي ونكاح الشغار وطلاق الحائض فليس هناك معاملة لا يؤثر فيها
النهي فتحقق ان النهي عن المعاملة قاض بفسادها على الاطلاق وانه لا استثناء في الحقيقة وانت بعد ان عرفت
ان تقرير المعاملة في الجملة كان في العصر الى ان يظهر المفسد وان منشأ الفساد انما هو عدم التقرير او ظهور
المبطل وعلمت ان النهي من حيث هو ليس منشأ للفساد الا ان يتعلق بما مر في الدليل الاول تبينت انه لا بد
في الدليل الثاني من استثناء كلما تعلق فيه النهي بالطبيعة من غير حاجة الى العلم بانتفاء المبطل كما فرض وح يتبين
ان الظاهر ان المعاملة كلها من هذا القبيل كما تقدمت الاشارة اليه كان الظاهر سقوط هذا الدليل بين اولهما
على انه لو تم في الكل لم يكن دليلا على اقتضاء النهي الفساد فكانت المؤاخذة على الاستدلال به من وجهين احدهما
انه لا يقتضي ذلك في شيء والثاني انه ان تم لم ينهض دليلا على اقتضاء النهي الفساد قوله ولو جعل النهي الخ كان
الكلام فيما مضى حيث يتعلق النهي بنفس المعاملة وبوصفها وبالجملة ما عدا الامر الخارج المقارن لها وهذا
هو الكلام فيما تعلق النهي فيه بالخارج المقارن وهو ضربان احدهما ما كان النهي عنه مخصوصا بالمعاملة كالنهي
عن المدح والذم وستر العيب والمزاج بالرديء ونحو ذلك فانه غير منهي عنه في حد ذاته بل في المعاملة الثاني
ما كان منهيا عنه في حد ذاته كالكذب والنظر والاستماع الى المحرم ولا كلام لنا في الثاني اذ هو غير مؤثر
في شيء والعبادة التي يشترط فيها القربة فكيف يؤثر في المعاملة انما الكلام في الاول وقد ذكر المصنف انه لا فرق فيه بين

العبادة والمعاملة وكما ان احتمال المانعية والابطال كاف في فساد العبادة كذلك يكفي ههنا ايضا والى هذا كله
اشار بقوله مع اختصاص النهي وعدم العلم بعدم مانعية المنهي عنه اي فاما كان النهي عن الخارجي المقارن خاصا بالمعاملة
كالثوب وستر العيب لا مطلقا كالكذب ولم يعلم انه غير مانع من الصحة كان مقتضيا لفسادها وقوله ويجري فيه
الدليل المذكور يشير به الى ما استدل به هناك على هذا التحقيق من ان الجزئية والشرطية والمانعية انما علمت بالامر
والنهي ولم يصلح النهي للدلالة على الفساد والمانعية الا استنادا الى الاستدلال على البطلان بتوسط الشرائط وفعل
الموانع والمبطلات هذا كله فيما اذا تعلق النهي بفعل المقارن كما مثلنا اما اذا تعلق بالمعاملة باعتبار المقارن
كالمثال الذي ضرب لها اعني النهي عن البيع وقت النداء فانه في الحقيقة راجع الى النهي عن تفويت الجمعة المقارن
للبيع فينبغي ان يحكم باقتضائه الفساد وان لم يكن النهي عن المقارن مخصوصا بتلك المعاملة كما في المثال المذكور
لتوجه النهي الى المعاملة تمايزها هناك انه محظور استلزمه وهو تفويت الجمعة خصوصا على ما اعتبره المصنف
من الاستدلال باصالة الفساد ولكن المصنفون المسئلة بالثاني اعني ما تعلق النهي فيه بالمعاملة باعتبار المقارن
وضرب له المثال المذكور ثم ذكر احكام المسئلة الاولى وتحقيقها وهو كما ترى واعلم ان صاحب المنهاج ذهب
الى ان النهي انما يقتضي الفساد في المعاملات اذا رجع الى نفس العقد كبيع الحصاة على احد التفاسير وهو ان يقول
البايع اذا رميت بهذا الثوب فبيع منك بعشرة فجعلان نفس الرمي بيعا كما جعل في المنابذة والملامسة
نفس النبذ واللمس بيعا او الى امر داخل فيه كبيع الملاقيح فانه انما نهي عنه لانتفاء صفة معتبرة في المبيع وهي
كونه مقدورا على تسليمه ومعنى دخول هذه الصفة في العقد انما لكونها معتبرة وحجة او كونها صفة للمبيع الذي
هو ركن من اركانه ومعنى رجوع النهي اليها كونها هي العلة فيه لانها هي المنهي عنه في الحقيقة او الى خارج لازم
للعقد كبيع الربا فان مرجع النهي فيه الى الزيادة التي هي من لوازم هذا البيع اما اذا رجع الى امر مفارق للعقد
كالبيع وقت النداء اذ المنهي عنه في الحقيقة تفويت الجمعة وليس هو من لوازم البيع فليس ذلك يقتضي
الفساد وعلله بان فساد المفارق للشيء لا يستلزم فساد ذلك الشيء وقواه بعض محققينا وزعم انه هو الظاهر
من كلام كثير من محققي اصحابنا في ابواب الفقه قلت هذا التعليل انما يتم لو لم تكن المعاملة منهيا عنها بل كان
المنهي عنه هو المفارق اذ يصح ح ان يقال ان تحريم ما يفارق الشيء لا يستلزم تحريمه فكذا الشيء ثم لا معنى
لقوله فساد المفارق اذ ليس في المثال الا حرمة تفويت الجمعة لا فساده وقد يجاب بان هذا منه بناء على ان
تحريم العقد قاض بفساده وعدم ترتب احكامه فان توجه النهي فيه الى العقد فلا كلام في تحريمه وفساده وما
كان مرجع النهي فيه هو الامر الداخل فيه انه هو السبب في النهي عنه كذلك لان المنهي عنه هو العقد فيفسد
كذا ما يرجع النهي فيه الى الخارج اللازم على معنى ان اللازم هو المنهي عنه لان تحريم اللازم وابطاله يستلزم

تحريم

تحريم الملزوم وابطاله والتحقيق هنا ان يقال ان المنهي عنه في الحقيقة ههنا ايضا هو العقد لكن لمكان الزيادة فحرم
وبعد لا ان الزيادة تحسب هي المنهي عنه وانما يكون مرجع النهي فيه هو المقارن على معنى انه هو المنهي عنه لا المعاملة
وان تعلق النهي بها صورة فلا ريب ان تحريم المفارق لا يستلزم تحريم ما يفارقه فلا يستلزم فساده وتعلق
النهي به صورة لعله للعلم بكونه غير مقصود بالنهي غير مؤثر وبهذا يندفع ما اورده بعض شراح كلامه من ان البيع
بشرط الخيار المبهم كبيع الحصاة على التفسير الثالث فاسد منهي عنه مع ان النهي عنه راجع الى المفارق لها فانه ان
المراد برجوعه الى المفارق كونه عروض لوصف المفارق هو السبب في النهي وليس كك وانما المراد كونه هو المقصود
بالنهي دون المعاملة كالاية ثم اعلم ان الفرق بين الوصف المفارق واللازم انما يعرف لبعض المتاخرين كصاحب المنهاج
واما المتقدمون فلا يعرفون ذلك بل من قال باقتضاء الفساد في المعاملة قال به حيثما تعلق بها النهي ومن نفى
نفاه مطلقا وحيث انتهى الكلام على ما اختاره المص وقد علمت انه مذهب محدث من حيث انه اطلق القول بالاقتضاء
في العبادة وخصه في المعاملة بالشرعية فلنتكلم على المذاهب المعروفة ثم نشير الى ما نختاره فنقول ان عمدة ما تعلق به
اصحاب المذهب الاول اعني عدم الدلالة مطلقا هو ان الفساد بكلا معنييه ليس معنى النهي ولا جزء معنى
وانه لو دل على الفساد لكان منافيا للتصريح بصحة المنهي عنه لكنه ليس منافيا كما تقول لا تبع هذا البيع وان فعلت
فانه يملك الثمن ويتوجه على الاول ان الاقتضاء لا ينحصر في المطابقة والتضمنية بل ولا الالتزام ومع
الثاني ان الظهور لا يمنع من التصريح بنقيضه فاذا صرح بالنقيض صرف الظاهر على ان ذلك ممنوع في العبادة ثم
يتوجه ان عدم الدلالة في اللغة لا يمنع من قيام الدليل في الشريعة واما اصحاب الثاني اعني القول بالاقتضاء مطلقا
فتعلقوا بامور كثيرة مذكورة في الذريعة وغيرها لا يكاد يسلم منها شيء واولى ما يتعلق لهم به ما حققناه
من الاقتضاء في العبادة لغة وشرعا وما حققناه في المعاملة شرعا ثم يستنهض بما دل على الاقتضاء شرعا ومن جهة
السيرة بالحكم بالفساد على الاقتضاء لغة بناء على انهم حملوا النهي فيها على الفساد من حيث انهم لا يعقلون منه الا ذلك
وما ذلك الا لانه معناه عندهم لاصالة عدم النقل ويتوجه على هذا الاخير عدم دلالة النهي عن بيع المعاملة
باحدى الدلالات ثم لا مجال للثلث فيه ولا دخل للنهي في عدم ترتب الاثار فينتفي الالتزام ايضا والاقتضاء ليس
الا الدليل الشرعي مختص للاقتضاء بالشرع الا ان يتعلق بما اشار اليه من ان اهل العرف يفهمون من ظاهر
حال الناهي عن معاملة كونه مبطلا لها لكن ذلك ما يمنع عليهم وانما ما تعلق به اصحاب الثالث اعني القول بالتفصيل
بحسب اللغة والشرع فكلاهما انما تعلق به الاولون من انه لا دخل للفظ النهي في المعناه في الفساد الذي هو عبارة
من عدم الاجزاء في العبادة وعدم ترتب الاحكام في المعاملة لكن قام الدليل على الاقتضاء في الشريعة ويتوجه عليه
منع عدم الدلالة في فساد العبادة وحيث كان الرابع هو الثالث الا في استثناء ما يرجع النهي فيه الى وصف

فان قيل كان مستلزما لمتعلق اصحاب الثالث ومتعلقهم في الاستثناء ما تقدم عن صاحب المنهاج واما
الخامس فاذ ذكرناه في اقتضاء الفساد في العبادة مطلقا وعدم الالتفات الى السبر وانت تعلم ان عدم
الالتفات الى الدليل لا يخرجه عن الدلالة كان انكروا دلالتها فقد بيناها واما السادس فما تعلق به
الاولون من عدم مدخلية النهي في الدلالة على الفساد ولكنا استوفينا الطريقة على الحكم بفساد المعاملة
ونحن نقول ما نهي عنه من العبادة يتوجه عليهم ما توجه على الاولين ثم ان الطريقة كما استقامت على الحكم
بفساد العبادة كذلك استقامت على الحكم بفساد المعاملة ثم ونحن نقول ما سلف في شيء فلا ينبغي
ان يشك في اقتضاء النهي الاصلي فساد العبادة سواء تعلق بها لنفسها كان يتعلق بنوع منها من حيث هو
كالنهي عن صوم الوصال وصلاة الضحى وهذا هو المسمى عندهم بالنهي عن الشيء بعينه او بها لامر عرض لها
وكان المقصود بالنهي هو العبادة لا ذلك العارض وهو المسمى بالنهي عن الشيء لوصفه كالنهي عن الصلاة في الحيض
وفي الصوم يوم العيد ونحوهما الذي وضعت على الالتئام منه كالنهي عن قراءة العزيمة في الصلاة وذلك انها
وضعت مركبة من اجزاء احدها السورة فاذا قرا سورة نهي عنها فقد جاء بجزء منهي عنه اي جعل المنهي
عنه جزءا وبوصفها الذي وضعت على الاتصاف بنقيضه حتى كان جزءا صوريا لها وذلك بان يجيء بها
متصفا بصفة قد نهي عنها كالنهي عن الجهر في النهارية والاخفات في الليلية اما الاول فظ وكذا الثاني
لعدم موافقته للشرع ويعرف ما نابه عن الاعادة وكيف يخرج عن عهدة التكليف ويغني عن الاتيان به مرة اخرى
وهو انما جاء بشيء غير مراد بل مراد عدمه فكيف يتقرب به وانما يتقرب بما هو مراد وانتفاء الصورة لا
تبقي شيئا وهذا كمن صام يوم العيد عامدا من النية واما الثالث فلان الآتي به لم يات بتمام الاجزاء
لان ما جاء به من الجزء المنهي عنه ليس الجزء الذي وضعت على الالتئام منه وان شاركه في الجنس وفي حكمها اذا
تعلق النهي بالجزء بواسطة تعلقه بامر كلي كالكون في الدار المغصوبة المحمول صلاة فانه منهي عنه اصالة فكيف
يتقرب به وليس امرا خارجا حتى كي لا يعبا بمكانه وكذا الحال في الرابع فان الوصف الماخوذ في الامر المكلف به لكونه
داخلا في التكليف فاذا لم يؤت به لم يؤت بتمام ما كلف به ومن الناس من سلك في ابطال هذه طريق الملازمة
وقد عرفت ما فيها وانما يقع الكلام في مقامات ثلثة احدها ما اذا تعلق بامر خارج عن العبادة مقارن لها او
واقع فيها وهذا نوعان احدهما ما كان منهيا عنه على الاطلاق كمس النعش والنظر الى ما يحرم ولا كلام في عدم
اقتضاء مقارنته الفساد وثانيهما ما كان النهي عنه مقيدا بالوقوع في الصلاة كالتكفير وقول آمين والاكثرون
على عدم الاقتضاء اذ مفاد التشبيه محض التحريم بعد ان لم يكن وما تعلق به الا عرفت ما فيه الا ان يدعى
ان اهل العرف يعقلون من نحو قولنا لا تكفر في الصلاة ان التكفير قادح في الصلاة مبطل لها وليس بذلك

البعيد

البعيد وليس الجهر في النهارية من هذا القبيل لان الجهر صفة ضرورية للقراءة بخلاف ما نحن فيه نعم النهي
عن الاعداد مثلا فيه لكن قام الدليل على انا نعتبره وقد يقال ان الاستقلال لجزء من الصلاة كالقيام فلا اشكال
المقام الثاني ما اذا كان النهي عن العبادة تبعا كما اذا استلزمت ترك واجب من انقاذ غريق واخراج حريق
واداء دين ونحو ذلك فانه لا ريب ان فعلها غير مراد بل مراد تركها وهو معنى النهي عنها وان لم يصرح به
لكنه مقطوع به الا انه ليس بالذات بل تبعا للوجوب لما يقتضيها محافظة عليه وجميع باب اقتضاء الامر بالشيء
النهي عن ضده الخاص اذا كان ذلك الضد عبادة من هذا القبيل والاكثرون على ان الحكم بعدم الفساد في هذا الباب
لا لان النهي في العبادة لا يقتضي الفساد بل لان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص ومن قال بالاقتضاء
حكم بالفساد المقام الثالث ما اذا تعلق صريح النهي بالعبادة ولكن كان مرجع النهي فيه الى ما يقارنها لا اليها و
ذلك كما في مثل المقام الثاني اذا صرح فيها بالنهي كان يقال مثلا لا تصل وانقذ الغريق اذ من المعلوم ان مرجع
النهي الى ترك الانقاذ لا الى الصلاة وانما نهي عنها محافظة على الانقاذ وهذا نظير البيع المنهي عنه محافظة على الانقاذ
وهذا نظير البيع المنهي عنه وقت النداء والذي يقتضيه ما بيناه عليه اقتضاء النهي الفساد من كون المنهي عنه غير مراد
الحكيم بفساد المنهي عنه في هذين المقامين للقطع بعدم ارادته اما في الثاني فظ واما في الاول فلان اهل العرف لا
يفرقون في مثله بين التصريح بالنهي وعدمه ومن هنا يظهر لك صحة ما اخترناه في ذلك الباب من الحكم باقتضاء الامر
النهي عن الضد وان لم يترتب عليه عقاب كما في باب المقدمة وهو الذي قضى به السيد في الذريعة قال في الكلام على
الصلاة في الدار المغصوبة ما نصه ومن اجمع وجها الصلاة في الدار المغصوبة بان اجزاها نجزي من شاهد طفلا يغرق
وهو في الصلاة وقالوا اذا صحت صلاته مع المعصية فكذلك الصلاة في الدار المغصوبة فقولهم يظ لانا نقول في المسألتين
واحدا والصلوتان معا فاسدتان انتهى غير ان الحكم بالفساد في المقام الاول كما حكم السيد يستلزم فساد اكثر عبادات
الناس لا سيما الكبرى من الواجبات وذلك ما يكبر التزامه لاستقامة طريقة المسلمين خلفا عن سلف على خلاف ما
لفعل العلماء يوما يكلفون الناس بقضاء العبادة لمقارنتها ترك واجب من الواجبات ومن اجل ذلك تقاعس الاكثرون
عن الاقدام على الحكم باقتضاء الامر النهي عن الضد وهم يرونه عيانا وقد يقال كان قضية القواعد الحكم بالفساد لكن
استقامة طريقة المسلمين قضت في مثله بالصحة بل لزوم الحرج المنفي وهو الذي يحدم على الحكم بالصحة مع القطع بالنهي
فكان خروجه عن القاعدة بالدليل اللهم الا ان يمنع السيد دعوى الاستقامة ولزوم الحرج وكيف كان فالحكم بالفساد
هو الذي تقتضيه القواعد وتشهد له الادلة واما المعاملات فكان ينبغي ان لا يقتضي تعلق النهي بها اكثر
من تحريمها وحصرها من حيث ان فسادها عبارة عن عدم ترتب الآثار عليها ولا تلازم بين ذلك وبين التحريم لكن
وجدنا الصحابة والتابعين وتابعي التابعين على ما حكى السيد والشيخ والآمدي وابن الحاجب وغيرهم كلما عثروا على نهي

في معاملة حكموا بفساد تلك المعاملة من غير نكير كما يحكمون بالفساد في العبادة وما ذاك الا انهم عقلوا ذلك
من طريقة صاحب الشرع بل كل من يقول بالفساد من المتقدمين والمتاخرين يحكي هذه الطريقة عن جميع العلماء
بل عن الامة فضلا عن الصحابة والتابعين ومن ثم قال العلامة سعد الدين ان ذلك قد تواتر عنهم قال
السيد في الذريعة بعد ان حكى احتجاج مطلقي القول بالفساد بجريان عادة السلف والخلف من لدن
الصحابة الى يومنا هذا بحمل كل منهي عنه على الفساد ما نصه هذه الطريقة هي التي نظرناها فيما سلف من كتابنا هذا
وبينا ان بهذا العرف الشرعي نعلم ان مطلق النهي يقتضي فساد المنهي عنه الا ان تقوم دلالة ومن يطعن على
هذه الطريقة بان يقول من اين لكم ان السلف والخلف حكموا ببطلان المنهي عنه لاجل النهي دون دلالة دلتهم على
ذلك فالجواب ان نقول انا لا نذهب الى ان الصحابة انما حكموا بفساد المنهي عنه لاجل حكم النهي في اللغة او عرفها
بل انما عولوا في ذلك على عرف الشرع وتبيين ان الامر في عرف الشرع يجب ان يكون محمولا على الوجوب والفور والاجزاء
وان النهي يقتضي بهذا العرف فساد المنهي عنه الا ان تقوم دلالة ولم يعولوا الا على هذه العادة ومثلهم لا يجمع
على باطل الا ما قطع عذرهم عن آل الرسول عليهم السلام وكيف لا يعلم ان ذلك لمكان النهي وعند علمهم بالنهي يحكمون
بالفساد كما يحكمون عند الامر بالوجوب ولو كان ذلك معلوما بدلالة منفصلة لوجب التوقف عليها وان ينقل
ونحن ندري انهم نهيا عن الرسول في فعل بعينه هذا النهي انما يقتضي قبح الفعل وانه معصية فلا يقتضي
فسادا فلا يجب وان كان عقد بيع ان يحكم بان التمليك ما وقع وان كان طلاقا فلا يجب ان يحكم بان الفرقة
لم تقع بل رايناهم يحكمون في كل مامور بالصحة والاجزاء وفي كل منهي عنه بالفساد على اختلاف الحالات ومع
المتناظرين والمتنازعين ومن طبقة بعد طبقة وزمان بعد زمان وهذا معلوم ضرورة من حالهم وتكلف الدلالة
عليه كالمستغني عنه ولذلك وجدنا كل من ابطل ان يكون عقد نكاح المتعة مبيحا للاستمتاع انما عول على تطلب
ما رواه من نهي النبي عنها وتحريمه لها ولم يقل له قائل التحريم انما يقتضي المعصية والقبح فمن اين انه لا
يقع به وكذلك نكاح الكفوا وفي رفع احكام الشرع بالنهي عنه وكذلك القول في عقد الربا ونكاح
الشغار قال فاذا قيل فقد حرموا اشياء كثيرة وان ذهبوا الى انها تجزي تقع اذا وقعت قلنا انما ذهبوا
الى اجزائها مع النهي والتحريم بدليل منفصل وليس ينكر ان يقوم دليل على خلاف ما يقتضيه عرف الشرع كما لا ينكر
ان يقوم دليل على خلاف ما يقتضيه وضع اللغة فيصار اليه بالدليل ولا يكون ذلك قادحا في اصل الوضع
على الوجهين فالنبي في الاحتجاج لما صار اليه من القول بالاقتضاء على الاطلاق وبعد اتفاقهم على صحة ما حكاه
ذهبنا برجوع الامة من عهد الصحابة الى يومنا هذا في فساد الامور بطلانها الى النهي لها فلولا انهم عقلوا ذلك
من النهي والا لم يرجعوا اليه على حال وليس لهم ان يقولوا انهم رجعوا الى ذلك بدليل دلهم على ذلك وذلك ان هذا

القول

القول ينقض برجوعهم الى النهي لانهم انما حكموا ببطلان الشيء وفساده لدليل دلهم على ذلك فلا تعلق للنهي بذلك ولا معنى
لرجوعهم اليه فان ثم رجعوا في رجوعهم الى ذلك كان ذلك ردا لما هو معلوم خلافه وقيل لهم ينبغي على ذلك ان تنكروا شيئا انهم
يرجعون الى العلة ولا يمكننا ان نقول في النهي مثله وحكى الآمدي عنهم الاحتجاج بالاجماع وذلك ان الصحابة استدلوا
على فساد العقود بالنهي من ذلك احتجاج ابن عمر على فساد نكاح المشركات بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات
ولم ينكر عليه منكر فكان اجماعا ومنه احتجاج الصحابة على فساد عقود الربا بقوله تعالى وذروا ما بقي من الربا
وبقوله عم لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الحديث وكلام ابن الحاجب والعضدي والسعد وغيرهم
معروف قلت والذي يدل على ثبوت هذه الطريقة انك لا تكاد تعثر على نهي في معاملة في كتاب وسنة
الا وقد حكم على الفساد من غير نكير بل قد نقول انا نعقل من سائر اهل العرف من تحريم المعاملة والنهي عنها
كهذا البيع حرام وهذا النكاح محظور ولا تعاملوا هذه المعاملة ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء بطلانها
وفسادها ومن ابى واخذ يدقق النظر في معنى النهي والتحريم واعرض عما يجدونه عند سماع امثال هذه الخطابات
فقد كابر وجدانه ومن هنا استمرت طريقة اهل العلم على ذلك الحكم في المخاصمات والمناظرات من غير نكير
هذا كله مضافا الى ما ورد عن ارباب الشريعة من الحكم بان العصيان في المعاملة قاض بفسادها كما جاء في الصحيح الحسن
عن ابي جعفر عليه السلام في عبد اجاز وكذلك قوله عم انما الطلاق الذي امر الله عز وجل به فمن خالف لم يكن له طلاق
وهذا فيما تعلق النهي فيه بالمعاملة وكانت هي المقصودة بالنهي كالنهي عن بيع الملامسة وبيع المنابذة والمحاقلة
والمزابنة وبيع الحصاة وعن نكاح الشغار وعن بيع المجانس متفاضلا وبيع الملاقيح وعن طلاق الحائض ونحو ذلك مما
لا ينبغي ان يشك فيه انما الكلام فيما اذا كان النهي عن المعاملة تبعيا غير مقصود بالذات وان صرح فيه بالنهي كما في
قوله عز من قائل وذروا البيع وقولك سارع الى انقاذ هذا الغريق ولا تبيعن او تعلق النهي بوصف المعاملة
ولكن كان المقصود بالنهي هو المعاملة كالنهي عن تلقي الركبان فظاهر اطلاق الحكم بالفساد وعدم التفصيل كما
هو طريقة المتقدمين الحكم بالفساد قوله انتهى بل صرح الشيخ بذلك فقال بعد ان مثل با
مثالين هذه المواضع لو خلينا والظاهر لحكمنا بفساد ما نهي فيها لكن دلنا الدليل على ان ذلك جائز وقد اثبت التفصيل
صاحب المنهاج من عدم التلازم بين فساد الوصف المقارن وفساد موصوفه بل لان مدار الحكم بالفساد في هذا
الباب على جريان سيرة العلماء بالحكم به والمعلوم من ذلك انما هو الحكم بالفساد حيث تكون المعاملة هي المقصودة
بالنهي وما عدا ذلك غير معلوم ولا اقل من الشك وهو كاف في المقام وكذا ان اهل العرف انما يعقلون من تحريم المعاملة
الحكم ببطلانها اذ كانت هي المقصودة بالذات في التحريم كما مثلنا دون ما كان القصد فيه الى غيرها فان قلت انا نضع
جملة من الاخبار على ان العصيان في المعاملة قاض بفسادها ولا ريب في العصيان بفعل المنهي عنه صريحا وان لم يكن

مقصودا بالذات كالنهي فيه فيبطل بحكم تلك الاخبار قلت ليس في تلك الاخبار ان مطلق العصيان في المعاملة
قاض بفسادها بل مضى ما دلت عليه ان عصيان الله تعالى بمخالفة قانون الشريعة فيها ذلك هو المقتضي
لفسادها حسب ما يدل عليه قوله ان ذلك ليس كاتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدة واشباهه
والا فعصيان المولى في العقد ان كان ما يغضب له المولى كما هو الظاهر عصيان لله تعالى ايضا لكن في امر
خارج عن العقد لا فيه نفسه من حيث جاء به على خلاف ما قرر في الشريعة عليه وان لم يقتض فلا عصيان
في العقد وانما هو عقد فضولي بيع للقريب والبعيد بل العبد في مولاه ويتوقف لزومه على الاذن او مضي
ثم انما لا ان يجوز من فعل العبد بدون اذن مولاه بالعصيان وما نحن فيه من قبيل ما كان العصيان
فيه لامر خارج فانه لم يعص بالبيع وقت النداء لمخالفة لقانون الشريعة في البيع بل هو جار على القانون
وانما عصى فيه من جهة استلزامه ترك واجب وهو الجمعة وكيف كان فعندنا بان المدار في الافساد وعدمه
كون المعاملة هي المنهي بالذات في النهي وكونها منهيا عنها بالتبع ولا دخل لكون منشاء النهي امرا داخلا
فيها او خارجا لازما لها او مفارقا الا ان يراد بذلك لازمه فان منشاء النهي اذا كان داخلا او لازما
كانت هي المقصود بالذات واذا كان مفارقا كانت غير مقصودة بالنهي لكن لا يخفى توجه المنع عليه في الاخير
اذ كثيرا ما يكون منشاء النهي الوصف المفارق مع ان المعاملة هي المقصود بالذات في النهي كالبيع بشرط الخيار
المبهم ثم لا يجدي هيهنا ما اجبناه هنا للتامل وهذا خلاف العادة فان موجب النهي كاف في فسادها
والاستاد ابدع الله تعالى لما اختار الحكم باقتضاء الفساد في العبادة دون المعاملة كما عليه جمع من اصحابنا
اجاب في فوائده عما اشتهر تعلق المطلقين به من استقامة الطريقة على الحكم بالفساد بانهم كثيرا ما يحتجون
بان النهي في المعاملة لا يدل على الفساد فكان ذلك منهم منعا لما ادعوه من الاستقامة ثم لم يقنع بذلك حتى
ادعى انهم في كل موضع حكموا فيه باقتضاء النهي الفساد مع كثرته كانوا يتجوزون في نسبة الاقتضاء الى النهي وانه
فاسد بالاصل وذلك انهم لا يحكمون بالفساد الا حيث لا يكون المنهي عنه ما يقتضي صحته من عموم او اطلاق فكان
فاسدا بالاصل لعدم تقرير سببا وذلك كما حكموا بفساده من البيوع المذكورة فان قوله تعالى احل الله البيع لا يقتضي
صحتها وانما يقتضي صحة ما ليس بمحرم وكذلك قوله تعالى اوفوا بالعقود انما يقتضي صحة البيع الذي يجب الوفاء به
وكذلك قوله تجارة عن تراض لكونه مستثنى مما لا يحل اكله هو قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل فكيف يكون
شاملا للحرام وكذا الكلام في النكاح وغيره مما حكموا بفساده فانه فاسد بالاصل لا يحتاج في الحكم بفساده الى النهي
فكان النهي في جميع ما حكموا بفساده غير مقتض للفساد فلم يكن حكمهم بفساد ما حكموا بفساده حكما باقتضاء النهي
للفساد مع فلا ينافي ذلك حكمهم في مقام اخر بعدم اقتضاء النهي الفساد لان ذلك انما نشأ منهم حيث كان

المنهي

للصحة مقتض من عموم او غيره وبذلك يرتفع ما يتوهم من التناقض بين كلماتهم فكان حاصل ذلك دعوى اتفاق الكل على عدم
اقتضاء الفساد في المعاملة لانهم بين مصرح بعدم الاقتضاء قوله وبين حاكم بالفساد للاصل وليس
هناك من يحكم بالاقتضاء عكس ما ادعاه المطلقون وهذا طريق فان حكمهم باقتضاء النهي للفساد ما كان هناك مقتض
للصحة في البيوع والانكحة وغير ذلك مما لا يكاد ينكر قوله انما حكموا بالفساد في مثله للاصل وتجوزوا في نسبته
الى النهي لعدم مقتضي الصحة قلت اي مقتض اعظم من تعلق الحكم بالحل على الصحة بالطبيعة وبجميع الافراد على وجه العموم كاحل
الله البيع واوفوا بالعقود اذ المراد بالحلي في الاول انما هو الطبيعة وبالثاني العموم فان ذهبت تقول ان
التقييد والتخصيص بيان للمطلق والعام فكان قوله لا تبيعوا الربا ليس منفاصلا ونحوه دليلا على ان المراد
بالبيع الحلال في قوله تعالى احل الله البيع وبالعقود التي يجب الوفاء بها ما عدا ذلك ومع فبقي المناهي بدون
مقتضي الصحة وتفسد بالاصل لا بالنهي قلت هذا الذي صدر عن الاستاد ولكن لا نريد بثبوت
المقتضي الا ثبوت ما كان ظاهرا فيها لمكان الاطلاق والعموم لا ما كان نصا في صحة ما حكم بفساده ولا
نعني به لا له النهي على الفساد سوى اخراج ما تعلق به النهي عن مقتضي الصحة فتريد ان ابعد ناقض على صحة
ونهي عن عين ما امر به كان صدر في الله من حكيم الا على جهة النسخ والبداء فان قلت ليس ما تنتقض الا في
والعموم ظاهرا في صحة هذه المناهي بل انما هو ظاهر في اباحتها واقضى ما يمكن ان يقال ان الاباحة تستلزم
الصحة فكانه ما هو ظاهر في اباحة الكل ظاهرا في صحته ونحن نقول ان البيان لما كان واردا على الاباحة
وكان معنى احل الله البيع مع المقيد احل الله ما عدا تلك البيوع كان ما يستلزم التحليل من الصحة
انما هو صحة ما عدا تلك البيوع ثم لو كان مضمون الخطاب صحة مطلق البيع او جميع العقود لثبت صحة
البيوع بمقتضى الصحة وكان المؤثر في فسادها بعد ثبوت صحتها ولو ظاهرا انما هو النهي قلت ما كان يكون
التقييد المتصل فضلا عن المنفصل قبل الاطلاق ولا مقارنا له وكذلك التخصيص بل لا بد ان يكون
متاخرا عنه ومن المعلوم ان استلزام التحليل الصحة يكون بمجرد تحققه فيكون التقييد واردا على الصحة فان
قلت ما يمكن ان يكون التقييد والتخصيص هيهنا سابقين على الاطلاق والعموم لمكان انفصالهما وجواز التاخير غير
كاف في اثبات مقتضي الصحة ومع فلو فرض كون الاطلاق والعموم نصا في الصحة لم يجد قلت متى فرض تقدم المقيد
والخاص كان منسوخا بما يرد بعده من الاطلاق والعموم على المختار حسب ما يحكم به العرف مع ان المفروض خلافه
لا الكلام على ان التقييد والتخصيص سلمنا ولكن لما كان الاطلاق والعموم هيهنا من الكتاب والتقييد والتخصيص
من السنة كان الظاهر تاخر التقييد والتخصيص بل القطع مطلقا ذلك وان كانا من فرد واحد بل الذي استقامت
عليه طريقة الفقهاء من دون نكير انما هو الجمع بذلك وان جهل التاريخ كما هو الغالب على ان هذا انما يجري

في جميع المناهي حتى لا يبقى هناك نهي وارد على ما ثبت له مقتض صحة بل نقول في نحو لا تبيعوا وقت النداء
دال على تحريم البيع في ذلك الوقت فكان مقيدا لقوله احل الله البيع ومخصصا لقوله اوفوا بالعقود حتى
كانه قال احل الله البيع في كل وقت الا في هذا الوقت فكان وروده على التحليل لا على الصحة وكان الذي اقتضاه
التحليل صحة البيع في كل وقت الا في هذا الوقت لا مطلقا ويكون فساده بالاصل واي فرق بين قوله لا تبيعوا
عند النداء ولا تطلقوا في الحيض ثم يجري مثله في العبادات ايضا لانها توقيفية فنقول ان الصوم المنهي عنه
كصوم يوم النحر مثلا من الجائز ان يكون ورد قبل ندب الصوم مطلقا فيكون فاسدا بالاصل اذ لا امر يقتضي
صحته بطابقته وبالجملة فنحن نعرف لاقتضاء النهي الفساد الا كون المنهي عنه بحيث لولاه لصح لدخوله فيما امر به
او فيما جعل سببا ولا نعقل من كلامهم سوى ذلك ثم التحقيق في الجواب ان الغرض ثبوت ما لولا ورود النهي لكان
مقتضيا لصحة المنهي عنه ولا ريب انه لولا ورود هذه النواهي في البيع لكان قوله تعالى احل الله البيع واوفوا با
لعقود دالا على صحة جميع هذه البيوع المنهي عنها وانما علم فسادها بالنهي عنها فكان النهي دالا على الفساد
فاما رده على دعوى استقامة الطريقة بتصريحهم في كثير من المواطن بعدم الاقتضاء فما كان ليخفى على السيد
والشيخ وابن الحاجب وغيرهم ممن يدعي ذلك تصريح كثير بل وتصريح بعضهم كثيرا بعدم الاقتضاء كيف وهم حكوا
ذلك من جماعات ويشهدون لهذه الطريقة عليها انما ارادوا بما ادعوه ان من تتبع الاثار ووضع الاخبار
وتطلع في المجالس المناظرات والمخاصمات وجد للائمة في ذلك طريقة مستقيمة كلما عرض لهم حظر ومنع في
عبادة او معاملة حكموا بفسادها ومن ثم اتفقت كلمتهم على فساد ما افسدوه من البيوع والانكحة وغيرها مما
كان مباحا في الجاهلية وغيرها وليس لهم في ذلك متعلق سوى ما ورد فيه من النهي فان قلت انما حكم بفساد ذلك
بالاجماع قلنا نحن انما نتعلق بحكمهم لا بحكاك وهم انما حكوا حتى اجمعوا على الحكم بان ورد النهي لا بالاجماع وقد سمعت
دعوى السيد والشيخ الضرورة والعلم في ذلك ودعوى السيد التواتر قلت الذي يدل على صحة هذه الحكاية انك اذا
تتبعت لم تكد تعثر على نهي في معاملة في كتاب وسنة الا وقد حملوه على الفساد حتى اجمعوا عليه ولم يختلف فيه
اثنان ثم اجاب عن التعلق بالاخبار بان المراد بالعصيان الذي جعل مستلزما لفساد العقد نوع مخصوص من
العصيان لا مطلق العصيان بدليل انه لم يحكم بفساده عصيانا للسيد مع انه عصيان لله تعالى فكانت الخصوصية
معتبرة لكنها غير معلومة فكيف يحكم بالفساد بمجرد تحقق العصيان ثم ذكر ما لا يعود بطائل بل ربما نقض ما بناه
ولعله عرف عليه ثم قال فالرواية لنا لا علينا ونحن نقول ان كان عصيان السيد عصيانا لله تعالى كما لو فوت
العقد ما يغضبه عليه كما هو المتعارف فلا ريب ان المراد بالعصيان المستلزم عصيان خاص كما بينا من قبل لكن الخصوصية
معلومة بالمقابلة لعصيان السيد وبقوله ان ذلك ليس كاتيان ما حرم الله تعالى من نكاح في عدة وهي كونه مخالفا

خلاف

خلاف القانون المضروب له في الشريعة وبالجملة مقصود بالنهي لا منهيا عنه لغيره وان لم يكن عصيانا لله من حيث
ان اقتضاه انه اجراء صيغته فيكون فضوليا ولا عصيان فيه ولو كان انه العقد للسيد غاية ما هنالك انه بدون اذنه
متسامح في تسميته عصيانا كان قضية جعل مطلق العصيان سببا للفساد فكيف لا نهض دليلا وربما المعروف
سوق كلامه ان المراد بالعصيان في قوله لم يعص الله وانما عصى سيده في الفعل بدون الاذن وان نشأ عنه حكم بعدم
معلومية الخصوصية وغير ذلك ويتوجه عليه ان قضيته ح ان مخالفة الاذن قاضية بالفساد وليت شعري كيف
كانت هذه الرواية له لا عليه وهي كيف ذهب راية اي سالك دالة على العصيان باي معنى اخذ قاضي بالفساد
اللهم الا ان يكون دلالة المفهوم والمخوي وحجية تلك الدلالة وما اظنه يقوم على ذلك ثم اجاب عن فهم اهل العرف
بانكار تحققه في كثير من المواضع فان اراد ما استثنيناه فنحن وقد التزمناه وان اراد غيره فقد عرفت انا نجد خلافه
ونراه هيهنا ان الناس يسمعون الفقهاء يقولون قد نهى النبي ص فيتوهمون ما توهم بعض العلماء ونحن نجد ان
ذلك بينا في من لم تقرع سمعه مقالة الفقهاء وكيف كان فالامر في هذا سهل اذ ليس المدار عليه على ان هذه المسئلة
مما يكفي فيها الظن كاكثر مسائل هذا الفن ولا يشترط فيها القطع كما في اثبات حجية المدارك حسب ما حققنا
في محله ومما اشتهر الاستدلال به على فساد المنهي عنه مطلقا دليل الحكمة وحاصله انه لو لم يفسد الفعل المنهي
عنه عبادة كان او معاملة لصح ولو صح لكان مامورا به في العبادة موضوعا للسببية في المعاملة منهيا عنه
فيهما ولو كان كذلك لاستتبع حكمين واحدة للنهي واخرى للحكم المقابل له من امر ووضع لاستحالة خلو الاحكام
عن الحكم التي هي المصلحة العائدة الى العبد اجماعا غاية ما هنالك ان ذلك عند المعتزلة بطريق الوجوب وعندنا
بطريق التفضل والاحسان فانهم وان جاز دخلوا فعاله تعالى عن الحكمة لكنهم يقولون ان احكام الشرعية تابعة
على وفق الحكم والمصالح ونصر كافة العقلاء انه يعتبر مصالح العباد بحكم الاستقراء تفضلا منه تعالى ومع فان المصلحتان
ان كانتا في نفس الامر متساويتين فلا وجه لترجيح احدهما على الاخرى بل يجب الاعراض عن النهي وما يقابله من الحكم لتساقط
حكميهما وتساوي الفعل وعدمه فاما ان يترك على الاباحة الاصلية او يخير بينهما ليكون مباحا شرعيا لكن المفروض
انه قد نهي عنه فالكلام انما هو فيه وان لم يكونا متساويين فان كان الرجحان لمصلحة الحكم المقابل للنهي كان النهي اولى
بالامتناع لان الزائد من مصلحته مصلحة خالصة لا معارض لها وان كان بالعكس تعين النهي وامتنع الحكم المقابل
لفوات الصحة فكيف يمكن الحكم بصحة المنهي عنه واعترض بان هذا انما يتم في العبادات واما المعاملات فالصحة لا
تستدعي حكمة ومصلحة وفيه ان كلمة الفريقين متفقة على ان الاحكام الشرعية وضعية كانت او تكليفية لا بد فيها
من الحكمة والمصلحة العائدة الى العبد والوجه الثاني بان لا تنافي بين الحكمين في المعاملات فيفرض فسادها و
اختلافهما ولا ضير انما التنافي بين حكمي الامر والنهي ومن ثم امتنع اجتماعهما لا بين حكمي السببية والنهي

ومن ثم صح اجتماعهما في مواطن لا تحصى وقرب من هذا ما احتج به الشيخ ره على مطلق الفساد من انه لا
بالشيء يقتضي كونه حسنا ومصلحة للمكلف والنهي عنه يدل على انه مفسدة له فكانا متضادين ولهذا
واعترض بانه لا امتناع ان يقول لا تفعل كيت وكيت وان فعلت قام ذلك مقام المصلحة واجاب
بان ذلك ممكن ولكن يحتاج الى دليل ويتوجه عليه ما مر من انه انما يتم في العبادات لتضاد الامر والنهي
من جهات واما حيث لا امر كالمعاملات فتقصاري ما يقتضي التنزيه وجعل الشيء سببا كون
السببية مصلحة لا كون فعل ذلك الشيء المجعول سببا مصلحة وذلك لا ينافي كون فعله مفسدة
محرم كالقذف والسرقة من الزنا ونحوها من المحرمات التي جعلت اسبابا للحدود وغيرها فان في
تقريرها اسبابا اعظم مصلحة مع ان حملها من اكبر المفاسد لا يقال لما كان الاصل عدم السببية فما
قرر سببا لشيء على الاباحة كالبيع النقل فالمعلوم سببية المباح منه وما عداه غير معلوم ولا اقل من
الشك وهذا كاف في المقام فكان تحريم مثله دليلا على فساده اللهم الا ان يجعل سببا على التحريم
كما في المثل المذكورة لكن المفروض في المعاملات من العقود والايقاعات خلافه لانا نقول انما نعلم الوضع
المعاملات بطبايعها مع قطع النظر عن احكامها التكليفية من الوجوب والحرمة والاباحة وغيرها واذا
كانت السببية من لوازم الطبيعة احتيج في نفيها الى دليل والنهي انما وضع للمنع من الفعل لا للمنع من سببيته

المقام الاول

قوله المقصد الاول في العام الكلام في العام يقع في ثلاث مقامات الاول في معنى العموم لغة
العموم في اللغة الشمول والاستيلاء يقال عم المطر البلاد وعمهم الخير حسب ما نطقت به كتب اللغة
واستفاض في الاخبار وفي كلام العرب ومحاورات اهل العرف وهل هو حقيقة عندهم في شمول الالفاظ
ايضا بحيث يقال لفظ عام ويراد انه شامل لجميع افراد معناه احتمال لكن حكى جماعة الاتفاق على انه
حقيقة فيه مع ان ظاهر كلام اهل اللغة اختصاصه بالمعاني يقولون عم الشيء شمل ثم يضربون عموم
العطية والمطر وليس العموم فيهما على نمط واحد فانه في الالفاظ كما عرفت بمعنى الشمول لجزئيات انما
وفي المعاني بمعنى شمولها لغيرها وان كان الشامل في كل منهما مغايرا للمشمول ثم خص في الاصطلاح بشمول
الالفاظ على النحو المخصوص من التركيب خلاف العلماء بعد اتفاقهم على عروضه للالفاظ في عروضه للمعاني
في منكر اطلاقه فيها على الاطلاق وهم الاقلون ومن مجيز على المجاز وهم الاكثرون وفيهم الائمة المحققون
كالسيد والعلامة والغزالي وابي الحسين ومن مسو بينها وبين الالفاظ في ان اطلاقه على كل منهما حقيقة
كابن الحاجب والعضدي وكان الوجه على ما بينا عكس ما عليه الاكثرون حتى يكون اطلاقه على شمول المعاني
حقيقة وفي الالفاظ مجازا لانه خلاف المتبادر من كلامهم اطلاق اسم العموم في محاوراتهم اللهم الا ان يكون
نزاعهم في الاصطلاح لا في اللغة فيتجه القول الاول لكنا نقطع بل المقطوع به انه في اللغة دون الاصطلاح
كيف ومن المعلوم لدى كل احد اختصاص اسم العموم في الاصطلاح بشمول الالفاظ على النحو المعروف بحيث
قال انه حقيقة في المعاني القطع بعروض الشمول للمعاني الخارجية كعموم الخصب والجدب والمطر والخير
والعدل والظلم والاحسان والعلم والجهل وغير ذلك مما لا يحصى والمعاني الذهنية كعموم المفاهيم لجزئياتها
ومتى تحقق الشمول صح اطلاق اسم العموم اذ هو في اللغة الشمول وعلى الاول استقامت محاورات اهل اللغة
والعرف وعلى الثاني استقر اصطلاح اهل الميزان وليس لنا ان نقول هناك انما يتصور شمول امر واحد وما
ذكرت من الامور الخارجية كل واحد منها امور متعددة يصيب كل واحد منها امرا مما تعلقت الموجودات المطر
في كل مكان غير الموجود في الآخر والمتعلق من الادراك غير مغاير للادراك المتعلق بالآخر وهكذا فكيف يصح اطلاق
اسم العموم مع امتناع تحقق معناه فان كان ولا بد فعلى ضرب من المجاز لانا نقول المعتبر عند اهل اللغة
والعرف في نسبة العموم الى شيء انما هو الوحدة الجنسية اي كون الشامل جنسا واحدا كما في المثل المذكورة
ولا اشتراط التشخص كما في الاصطلاح ومن ثم كان شمول جنس اللفظ لجميع المعاني من جهة مكان نادينا به عموما
وشمولا عند اهل اللغة والعرف دون اهل الاصطلاح فلا يقال فيه ان اللفظ عام لجميع المعاني كذلك لاشتراطهم
الوحدة الشخصية في تحقق معنى الشمول وكيف كان فشمول الجنس الواقع مصحح لاطلاق اسم العموم عليه

بين اهل اللغة والعرف ثابت فاشتراط امر زائد لا يعرفونه بعيد عن الصواب ولئن سلم اشتراط الوحدة
الشخصية فالشخص الواحد يصح ما لا يحصى من الابصار فكان شاملا لها في تعلقه به وكذا الملموس الواحد
وربما يتمثل بالصوت فيسمعه جماعة وكذا الرائحة يشمها ما لا يحصى من الناس وقد يقال ان مسموع كل واحد غير
مسموع الآخر لان الهواء اذا اسمع حمل صوتا وما كان يصل الا بالقرع فاذا صادم آخر ولا بد ان يصادم لا محالة
الهواء حدث في جميع الاهوية المجاورة له مثل ما حمله من الصوت وهكذا من المجاور الى المجاور الى ان
يخف المصادمة فيضعف الصوت بحسب ضعف المصادمة الى ان ينقطع فينقطع ولا يسمع بل التحقيق ان
العارض للسامع انما كونه مسموعا لهم واما هو فانما يعرض للهواء وكذا المشموم والحق ان العموم لا يطلق
في اللغة ولا في العرف على تعلق شيء من المحسوسات بالحواس لان الاستعمال مأخوذ فيه ولو حكما كما في عموم
الخير والاحسان والظلم والامر في الاحساس بالعكس وقد يشكل شمول الحكم المذكور ونقيضه لغير المذكور
في مفهومي الموافقة والمخالفة وكيف كان فالوجه الاحتجاج بان العموم قد اطلق على شمول المعاني شائعا
كالمثل المذكورة ولم يعرف له في اللغة ولا في العرف معنى سواه فكان حقيقة على ما هو القاعدة في مقصد
المعنى سلمنا تعدده لكن هكذا يتبادر عند الاطلاق بل المتبادر فيهم انما هو هذا لا غير ومن هنا تعرف
فساد ما اجاب به الاكثرون من ان الاستعمال اعم من الحقيقة واما ما احتجوا به على المجاز فيه من ان المتبادر
منه انما هو شمول الالفاظ ففيه انهم ارادوا في الاصطلاح فمسلم ولكنه خارج من محل النزاع وان ارادوا
في اللغة والعرف فقد عرفوا ان الامر بالعكس ولا اقل من ان يكون منقولا على الشمولين بالتشكيك على ان
تكون الاولوية والغلبة في جانب المعاني او بالتواطؤ واما منع تكرر الاستعمال فقد كابر هذا وربما ظهر من كلام
بعضهم ان النزاع في عروض معنى العموم اعني الشمول لا في اطلاق اسم العموم وعليه بنى من زعم ان النزاع لفظي
على ما حكي السعد محتجا بانه ان اريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح اهل الاصول فهو
من عوارض الالفاظ خاصة وان اريد شمول امر لمتعدد عم الالفاظ والمعاني وان اريد شمول الافراد كما هو
مصطلح اهل الاستدلال اختص بالمعاني وحاصله ان الشمول العارض على انحاء شمول اللفظ لمسمياته وشمول
المفهوم لافراده وشمول امر ما لمتعدد فالاول من خواص الالفاظ والثاني من خواص المعاني والثالث
مشترك بينهما وعلى ذلك ينزل الاختلاف الواقع فيه فمن زعم ان العموم مطلقا او حقيقة من عوارض الالفاظ
فانما اراد الاول ومن زعم انه من عوارض المعاني فانما اراد الثاني ومن قال انه حقيقة فيهما فانما اراد الثالث
فقد ارتفع التنافي ورجع النزاع لفظيا ولست تعلم ان من جملة من عوارض الالفاظ لا يتكلم على استغراق
اللفظ لمسمياته وانما يتكلم على نحو عموم المطر والخصب والجدب ومن يقول انه من عوارض المعاني كالغزالي

فلا يختص بشمول المفاهيم كيف واهل اللغة والعرف لا يعرفون ذلك وانما يتكلم في مطلق الشمول بل قد يقول فيها
علاوة على ان كلام القوم قديمهم وحديثهم صريح في ان النزاع انما هو في اطلاق اسم العموم لا في عروض معناه قال
السيد في الذريعة ما نصه واما استعمال لفظ العموم في المعاني نحو قولهم عمهم الخصب والجدب والمرض والقحط
فلا اشتباه ان يكون مستعارا تشبيها بغيره لانا لا نفهم من اطلاق قولنا عموم وخصوص بالعرف المستقر الا
ما يعود الى الالفاظ وقال الشيخ في العدة ما استعمال هذه اللفظة في المعاني نحو قولهم عمهم البلاء والقحط
والمطر وغير ذلك فلا ريب في ذلك ان يكون مجازا لانه لا يطرد في سائر المعاني ولو ان قائلا قال ان ذلك
مشترك لم يكن بعيدا وقد ذهب اليه قوم من الاصوليين وكلام العلامة وابن الحاجب والعضدي وغيرهم صريح
في ذلك وقال العضدي بعدما حكى الاقوال الثلاثة والنزاع في ذلك واعلم ان الاطلاق اللغوي امره سهل
انما النزاع في واحد متعلق بمتعدد وذلك لا يتصور في الاعيان الخارجية انما يتصور في المعاني الذهنية والاصوليون
يكرون وجودها قلت لا نعرف تخصيص النزاع بذلك الا من قبله انما النزاع في اطلاق الاسم المقام الثاني في
معناه اصطلاحا وقد عرفت انه قد خص في الاصطلاح بشمول اللفظ لجزئيات مفهومه فالعام عندنا هو اللفظ
الشامل لجميع الجزئيات وقد كثرت فيه تعاريفهم وكان احسنها ما وقع لابي الحسين من انه اللفظ المستغرق لما يصلح
له فذكر اللام واراد الملزوم من حيث ان الصلاحية من لوازم الكلية والجزئية ثم الصلاحية انما هي على وجه الحقيقة
كما في المفرد المحلى او بالتأويل كما في كل وجميع ومن وما ونحوها فلا يرد ان الصلاحية في ذلك غير معقولة لانها ان
كانت حال العموم فلا تصلح الا الكل والاستغراق فاشبه التعدد وان كانت قبله فانه مع قطع النظر عن العموم
وهذه الالفاظ لم تستعمل يوما في غير العموم وذلك لان كلا وجميعا بمنزلة العموم والعام ما اضيفا اليه وهو
في معناه انه صالح لكل جزئي من جزئياته وكذلك ما اي رجل واما من وما ونحوهما فلانهما بمعنى اي رجل واي امر
مثلا وبالجملة فالكل صالح لكل فرد ولو بالاول واعترض الآمدي اولا بانه تعريف بالمرادف اذ الاستغراق والعموم
مترادفان واجيب تارة بمنع الترادف اذ المراد بالاستغراق معناه اللغوي وهو في اللغة اعم منه في الاصطلاح
اذ هو الشمول ولو لغير الجزئيات واخرى بانه تعريف لفظي لا حقيقي وثانيا بنقض العكس بالمشترك حيث يراد به
جميع جزئيات معنى واحد كما سنشا العيون فانه عام وليس يستغرق لكل ما يصلح له والمجاز اذا اريد جميع جزئيات
معناه المجازي كالاسود المستعمل في الحبشي لصدق الصلاحية في المجاز غير ان المتبادر الصلاحية المعتبرة
لا بالقرينة ومن ثم زاد في المحصول لا صلاحه بوضع واحد فاما نقض طرده بالمشترك في معنييه فاللفظ في حقيقته
ومجازه فلا وجه له لعدم صدق التعريف لصلاحيته لكل جزئي من جزئيات كل من المعنيين وليس يستغرق
لها ولا يرد الاعلام المشتركة فان الصلاحية ظاهرة في صدق ما وضع الكلي على الجزئيات وكذلك نقضه بالفاظ العدد



وللحال ما وقع لابن الحاجب حتى انه لذلك عدل وذلك لان ما يصلح له العشرة مثلا جميع المراتب لا ما تتضمنه من الاحاد وكذا الحلية لا تصلح لما في اجزائها ثم قد ينتقض بالجمع المحلى فان الذي يصلح له وحده انه مع قطع النظر عما عرض له بانضمام اداة العموم انما هو الجماعات والعموم انما هو في الافراد لا فيها واصطلاح الجمعية غير مجد لانه انما كان مبدا العموم والصلاحية فلذا مع قطع النظر عنها الا ترى في الى المفرد المحلى كيف تناول بعد التحلية كلما كان يصلح ويصدق عليه من قبل ومن ثم ضم صاحب الزبدة ذكر الاجزاء فقال اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه وجزئياته ولو قيد صلاحيته لكل فرد بالتاويل كما قلنا فيما لم يستعمل الا في العموم كاكثر الفاظه فان هذا ليس باسوء حالا منها لم يكن اعظم مما ارتكبه من ارادة خلاف الظاهر حيث اراد الايضاح فان ذكر الاجزاء ظاهر في دلالتها لكل دون الكلي فان قلت العمومات المخصصة بالعرف والعادة ليست مستغرقة لجميع ما تصلح له فلا تنعكس قلت المراد الاستغراق بحسب الوضع وهي كذلك وانما خرج ما خرج بالمخصص ومع صلاحيته فحذفا نه ولو بالاول مع قطع النظر عن العموم او نقول الاستغراق لما يصلح له عرفا ويختلف بحسب المقامات وهو في كل مقام مستغرق لما يصلح له بحسب ذلك المقام ومع فالصلاحية مع العموم والمعنى اللفظ الشامل لما يصلح شموله له ومن هنا يخرج جوابا آخر عن سؤال الجمع المحلى ولعله هو التحقيق والحاصل ان الصلاحية اعم من الصدق والتناول كما في تناول من لزيد وعمرو وبكر وغيرهم وهي لا تصدق على كل واحد منهم فانها بمعنى هذا ام ذلك نعم يصير العموم على هذا اعم من الحقيقي والعرفي فان قلت يقدح الطرد اذن بالكل قلت الاستغراق والصلاحية ظاهران بل لا يستعملان الا فيما عدا تناول الاجزاء ونعم لا يبعد صدقهما على تناول الجمع المعهود الافراد لعدم انحصاره وقد يلزم منه في العموم الاولى لحسن واعزبها ما وقع للغزالي من انه هو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا وقد ذكروا ان احترازه بالقيد الاول انما كان لاخراج المركبات وثانيا لاخراج المشترك بالنظر الى معنييه فانه دال على شيئين وان لم يستعمل فيهما فقد وان قوله على شيئين لاخراج ما دل على واحد كزيد ورجل وقوله فصاعدا لادخال كل عام مستغرق قلت الظاهر انه انما قال على شيئين دون ثلثة ليعم اخراجها لما دل على واحد ايضا لادخال الجمع المنكر فانه معدود عنده في العموم مع ان اقل الجمع عنده اثنان كما سيأتي عنه بل جميع الفاظ العموم ومنشاؤه الغزالي قد اكتفى في العموم بتناول شيئين وقد عرفت ان ليس العموم الا تناول الكلي لجميع جزئياته ومن المعلوم ان جزئيات كل كلي لا تكاد تنحصر فان قلت لعله يذهب الى ان العموم اعم من ذلك ومن تناول الكل للاجزاء واكثر ما يكون منحصر فانهم كثيرا ما يطلقون على المركب كعشرة اسم العموم والذي ينبه على ذلك اخذه قيد الوحدة لاخراج الجملة مع ان دلالتها على الشيئين ولا اقل الكل قلت لم يرد ذلك من مذهبه ولا مذهب احد من ائمة هذا الفن وانما

حاول

حاول اخراج الجملة لجعلها بما دل على شيئين فلا بد من اخراجها كيف كانت نعم يحكى عنه عد الجمع المنكر والجمع المعهود في العام فربما توهم عليه القول بعموم الكل مطلقا كعشرة ونحوها وليس كذلك اذ فرق بين هذين وبين اسماء العدد وذلك انهما وان كانا كليين حتى يصح حمل هذا الحجر العظيم او يأكل هذا الخبز رجال او الزيدون كما يصح عشرة رجال بخلاف كل رجل الا انهما بمنزلة كليين لان شمولهما لما تحتهما بطريق العموم كسائر الفاظ العموم اذ من المعلوم ان شمول الحكم المتعلق بالعام لجميع الافراد انما هو بطريق المعهود دون الخصوصية وهذا بخلاف عشرة فانها مفهوم شمولها لما تحتها على انهما صالحان لكل مرتبة فيصح استعمالها في الكل كسائر الفاظ العموم بخلاف عشرة ومائة وغيرهما من الفاظ العدد فان كل واحد منهما مقصور على مرتبة معينة على ان الحق عند مدعي عموم الجمع المنكر ان مراده بدعوى العموم هو انه اذا اطلق نزل على اعلى المراتب كما سيأتي فيحمله ان شاء الله تعالى فان قلت انه لم يقتصر على ذلك بل قال فصاعدا قلت اقصى ما فيه عد ما زاد على شيئين في العموم والغرابة في عد ما دل على شيئين وذلك لا يرفعها اذ قضيته كما في شرح الشرح ان بعضه يدل على شيئين وبعضه على اكثر كما في بعته بدرهم فصاعدا وظني ان هذا من الاوهام بل معناه ان العام ما يصلح لها الا انه ما كان بعضه كذا وبعضه كذا وتحقيقه ان قوله فصاعدا حال على حذف العامل والمعنى ما دل على شيئين فذهب المدلول صاعدا ومعنى ذهاب مدلوله صاعدا ان مدلوله قد يكون اكثر من شيئين وحاصله ان العام ما يدل على شيئين تارة وعلى ما زاد اخرى ومع فينبغي ان يكون كل لفظ من الفاظ العموم بهذه المكانة اي حيث يصلح للدلالة على شيئين تارة وعلى ما زاد اخرى فان قلنا ليس كما قلت بعته بدرهم فصاعدا دل على بيع بعضه بدرهم وبعضه بما زاد وكذلك فاما ربت بيعه كذلك حتى يتحقق الامتثال بالبيع بدرهم وقضية التعريف على هذا ان يكون بعض العام دالا على اثنين وبعضه على ما زاد ومع فلا يخرج المثنى اذ لم توجد الصلاحية للدلالة على ما زاد فيه وهل قولنا العام ما دل على اثنين فصاعدا الا كقولنا الجيد ما بيع بدرهم فصاعدا ولا ريب ان البيع بالدرهم في المثال غير المبيع بما زاد فكذلك يكون ههنا الدال على اثنين مغايرا للدال على اكثر قلت منشأ الوهم قياس ما في الحد على المثال والفرق بينهما اوضح من ان يخفى وذلك لان المذكور ههنا قد جعل حدا للعام ومن المعلوم وجوب صدق الحد على كل فرد من افراد المحدود وذلك يقتضي ان يكون كل لفظ من الفاظه يدل على اثنين فصاعدا ولا يتم ذلك الا بان يدل على اثنين تارة وعلى اكثر اخرى وهذا بخلاف المثال فان الغرض فيه بيان جنس الجيد والجنس يصلح لان يباع بعضه بدرهم وبعضه باكثر ومن هنا تعرف ان التقييد بالوحدة في كلا المقامين مستغنى عنه لان كلا من الجملة والمشترك لا يصلح لاكثر مما دل عليه اثنين

شيئا واكثر وشيء ذلك وحد خروج المثنى عن الحد ايضا فانه لا يصلح لما زاد اصلا واخراجه بزعم ان المثنى ما دل على شيئين مع الزيادة من محض الغلط وكذلك التزام دخوله في الفاظ العموم كالجمع المنكر اذ ليس ذلك مذهبا لاحد من الناس بخلاف الجمع المنكر واي مناسبة بينهما هذا والتحقيق انه لا دخل للعدد في العموم كثيرا وقل فلا وجه لاخذه في مفهوم العام انما العام ما دل على الشمول والاحاطة بالغا ما بلغ المحاط وكان الذي حدا به على ذلك انه وجد الفاظ العموم بدونها تستعمل في اثنين فاذا تقول من ابوك وانما تريد ازيد ام عمرو ومتى تخرج وتريد غدا او بعد غد واضرب كل من ضربك وانما ضربك اثنان واشتر جميع ما في الصندوق من الثياب وانما فيه ثوبان فان قلت قد تقول اضرب من ضربك وانما ضربك واحد قلت انما يصح ذلك على الجميع انما اذا اريد الاستغراق حتى يكون المعنى كل ضارب لك فلا ان قلت فابال المجموع قلنا اقل الجمع عنده اثنان لكن التحقيق ان لفظ العموم ح ليس بدال على الاثنين ولا فيما زاد على ما نادى وانما يدل على الاحاطة ثم يصادف تارة اثنين واخرى ثلثة ومرة مائة ومرة الفا الى غير ذلك وطريقة السيد في التعريف قريبة من هذه غير انه اهمل قيد الوحدة فكان سالما من تلك المواخذة فان قلت يتوجه عليه الجمع فان اقله عنده ثلثة قلنا ان المنكر والمعهود فليس عنده من العموم واما المستغرق فالجمعية منسلخة فكان بمنزلة كل وكيف كان فالمتاخرون لا يعرفون العموم الا الاحاطة والشمول لكل ما يصلح له اللفظ ولو بحسب معنى من معانيه فالعام هو اللفظ الشامل لذلك ولذا اختلفت كلمتهم في الاعراب عن ذلك والوجه ما ذكرناه لكانوا في عافية مما تكلفه اكثرهم ثم ان قصرناه على الحقيقي ضممنا اليه قيد الوضع وقلنا ما يصلح له وضعا وقد عرفت ان الصلاحية اعم من الصدق فلا نحتاج الى تكلف التاويل في نحو من وما مع عدم صدقه وان تمما يجب يشمل العرفي اهملناه فان قلت الاحدية بانه الكلي الشامل لجزئياته قلت يخرج اذن معظم الفاظه كمن وما ونحوها ثم لا ينفع التاويل واما تناول الاجزاء فليس من العموم في شيء واطلاق اسم العموم على مثله مجاز ومن ابى الا ادخاله بزعم انه حقيقة فيه لاستفاضة اطلاقهم فيما بينهم وجب عليه ان يقسم العموم الى قسمين ويحدهما بحدين كان يقول هو اللفظ الشامل لما يصلح له او ما وضع لعدد كعشرة ولا ترد الالفاظ الموضوعة للماهية المركبة لعدم صدقها لغة عرفا اللهم الا ان يتوهم من ذلك على الجمع المعهود فلا يحتاج الى حذف اخر اذ يمكن التكلف لادخاله في الحد المذكور على ما تقدمت الاشارة اليه المقام الثالث في انه هل وضع للعموم صيغة تخصه ولا تستعمل في غيره الا مجازا ام لا اختلف الناس في ذلك وتقدم الحجة السنيهم في حكاية هذا الخلاف غير انهم لم يعرفوا محله هل هو جميع هذه الصيغ حتى كل واجمع كما هو ظاهر

المقام الثالث

عنوان

عنوان

عنوان الكل انما هو في جزئية هل وضع للعموم صيغة تخصه في الجملة لا ان في كل ما استعمل للعموم والخصوص تكرر هناك من صيغة مستعملة فيهما لا يذهب اهل العموم الى عمومها ولا اهل الاشتراك الى اشتراكها فانهم لا يذهبون الى اشتراك كلما استعمل في شيئين بل ما لم يقم دليل على اختصاصه باحدهما غير ان كلا واجمع وما في معناهما داخل في محل النزاع واستبعاد بعضهم وقوع النزاع فيهما حتى حمل نزاع اهل الخصوص والاشتراك بل توقف الموقفين على ما عداها وقال ان ذلك لا يقدم عليه جاهل فضلا عن فاضل بعد اطلاق كلامهم ونقل الثقات العارفين باحوالهم واستواء الصيغ فيما تعلقوا به لا وجه له وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اطلق لفظ العموم وشك في دخول فرد فحكم على الاول بدخوله وعلى الثاني بخروجه الا ان يكون على وفق الاصل وعلى الثالث والرابع يكون الخطاب بالنسبة اليه في حكم العدم فيرجع الى الاصل ايضا والحجة فالرجوع في الثلثة الى الاصل احتج الاكثرون بتبادر العموم من نحو لا تضرب احدا ومن دخل داري فهو امن حتى يعم العبيد والنساء والتبادر من علائم الحقيقة فكان للعموم صيغة وبحكم ارباب اللسان بذلك في وقائع شتى كما حكي عن عثمان انه كذب لبيدا في قوله وكل نعيم لا محالة زائل بان نعيم الجنة لا يزول وعن ابن الزبعرى انه اعترض على قوله عز من قائل انكم وما تعبدون حصب جهنم وقال اليس قد عبدت الملائكة والمسيح وقرره النبي ص ولم ينكر عليه عمومها وانما اجابه حين قال له ما اجهلك بلغة قومك بان عمومها فيما لا يعقل وعن ابي بكر انه احتج على ال محمد صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين في منعهم من ارثهم بقوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ولم ينكر عليه دعوى العموم بل كذبوه في الرواية ونقضوا عليه بكتاب الله وعلى الانصار يوم السقيفة بقوله ع الائمة من قريش فلو لم يكن للعموم لم يحسن الاستدلال به ولكان لهم بذلك متعلق وحيث لم يتعلقوا به في الدفاع مع شدة الحاجة كان اقرارا فكان اجماعا الى غير ذلك من الوقائع التي لا تكاد تحصى ومن ثم رد الله عز وجل قول اليهود لعنهم الله ما انزل الله على بشر من شيء بقوله من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وبالاتفاق على انه اذا قال من دخل الدار فهو حر عم جميع العبيد وبان العلماء لم يزالوا يستدلون بمثل السارق والسارقة والزانية والزاني ويوصيكم الله في اولادكم ولولا العموم لم يصح وبنا بر الاعصار بل ولا على الكل في عصر واحد وبصحة استثناء كل واحد من العقلاء من نحو من دخل داري فهو حر ولولا العموم لم يصح استثناء كل احد بل كان يمتنع في بعضهم كما يمتنع استثناء البهائم اذ الاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله وبان من قال من ابوك او من عندك حسن ان يجاب بذكر كل واحد من العقلاء ولولا العموم لا متنع في البعض كما يمتنع في الجواب بذكر ما ليس منهم وهل عدلوا عن التنصيص على كل شخص الا لانه عام وبان العموم معنى تشتد الحاجة اليه فيجب في الحكمة ان يوضع له لفظ يدل عليه وقد يعترض على الاول بمنع تبادر العموم فانا لا نرتاب في انا انما نفهم من ضرب من جرت العادات بتكرار امثاله من ضربه دون الامراء في مناصبهم والنساء في خدورهن وكذلك انما امن

من هو خائف دون الامن فقد بان ان الصيغة في هذين المثالين لم تستعمل الا في مرتبة من مراتب الخصوص
دون العموم فكان عليكم لا لكم وعلى الثاني بان العموم انما كان بعد هذه الوقايع بالقراين وخاصة حيث
الادب فان اقضى ما فيه الحكم بدخول المتكلم والقرينة عليه واضحة وهل قول احدنا معاشر العلماء او
الشعراء لا نفعل كذا الا وهو يريد انه كذلك بل الغرض انما هو ذلك او لست اذا قلت انا معاشر
قريش او الحجاز او اهل العراق لا نصنع كذا فانما تريد ان تلك الطريقة الامائل دون اوباش الناس وهل
هذه الا مرتبة من مراتب الخصوص اقصى ما هنالك ان المتكلم لا يرتاب في دخوله لقوله انا ولانه انما ادعى
هذه الدعوى لذلك ودخول فرد لا يستلزم عموم جميع الافراد وعلى الثالث بان اقصاه شمول عبيده
وابن هو من كل داخل من حر او عبد العزيز بل من عبيده الذين سيملكهم من بعد وعلى الرابع بان العلماء لم يسروا
الحكم الى من جاء بعد حاضري الخطاب او الموجودين زمن الخطاب للعموم وانى يصح دعوى العموم هيهنا
وهو يستلزم احد امرين باطلين اما توجيه خطاب المشافهة اعني قوله فاقطعوا واجلدوا وبوصيكم الى المعدومين
وقد اجمع الاشاعرة والمعتزلة على امتناعه او تكليف الموجودين بما يستقبل من قطع من يجني بعدهم قطع اعلم
وجلد ونوريثه وانما سروه بدليل خارجي من خطاب كقوله حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه
حرام وحكمي على الواحد حكمي على الجماعة واجماع على ذلك او بتنقيح مناط وانهم عقلوا من تعليق الحكم على
الوصف المناسب عليته ذلك الوصف لذلك الحكم تابعا له يتحقق حيثما تحقق ولا اقل من الجواز وهو
كاف في المقام وعلى الخامس بالمنع فان القروي لو قال لا املك الا ابلا واهل الضيعة اعيب عليه ذلك وان
يحسن منه ذلك وهو انما اراد واين اهل قريته سلمنا صحة ذلك ولكن لا نسلم ان صحة الاستثناء
تتوقف على القطع بالدخول ليتمحض للعموم ويختص به بل على جواز الدخول ولو على ضرب من المجاز ومن ثم صح
بلا خلاف باحث جماعة من علمائهم لعلهم كانهم الا فلانا وفلانا بناحية وتوعدوا ضربا وقتل جماعة منهم
لم يتعدوا الا فلانا وفلانا تشريفا له وانما يمتنع استثناء المنكر من المنكر كجائني قوم الا رجلا لعدم الفائدة بل
اجازه ابن السراج اذ اتبع الوصف كالا رجلا منهم لحصول الفائدة وعلى السادس بانا لا نرتاب في انه لم يسئل
من الملوك والنساء والصبيان وسائر اهل البلدان وانما حسن الجواب اذ انتفى ان كان عنده احد هؤلاء
لعدم توقف حسن الجواب بني على صحة السؤال بل على صحة السؤال عنه الصغير عنده وان علم انه لم يحضر
المسائل بباله وعلى السابع بان في الوضع له على الاشتراك بل في المجوز معناه واحتج اصحاب الخصوص بان
استعمالها في الخصوص هو المشهود في جميع المحاورات حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص ولا ريب ان
الاغلب استعمالا اولى بان يكون حقيقة وبان كون الخصوص معنى لهذه الصيغ ومرادا بها متيقن وذلك لانه ان

كان

كانت في نفس الامر موضوعة له فارادته بها ظاهرة وان كانت للعموم فهو داخل فيه وهذا بخلاف العموم فانا لا نقطع
بكونه معنى لها مرادا بها لاحتمال وضعها للخصوص فكان ادعاء وضعها لما قطع بارادته اولى من المشكوك فيه وتوجه
على الاول منع استعمال الصيغة منها في مرتبة من مراتب الخصوص بدون مخصص ولو بالعرف والعادة وكفاك شاهدا
على ذلك بالمثل السائر فكان لنا لا علينا على انا ولو نرى الغالب بالحقيقة انما هو حيث لا يقوم دليل على
مجازيته كالحقايق العرفية وقد قام ما رايت من الادلة وعلى الثاني بانه لا دخل لتعلق الارادة به في الجملة
في ترجيح الوضع له اذ كما يلزم على دعوى وضعه للعموم احتمال كونه موضوعا لما هو اكثر وكون هذا الخاص
فقط هو المعنى الموضوع له مشكوك فيه كون هذا العام بتمامه هو المعنى مشكوك فيه سلمنا ان تعلق
الارادة بتمامه في الجملة يقتضي الترجيح لكن بينا ان حمله على العموم احوط في الامتثال وما بالاحتياط
اولى بالوضع من غيره ثم يتوجه ان هذا اثبات اللغة بالترجيح وليس هو بطريق اجماعا ثم نقول ان في نفع
هذه المقالة وهي فاشية بجعل ما هو سور للكلية عند الكل وسائر اهل العرف سورا للجزئية لما عرفت من
انهم انما يريدون بالخصوص القدر المشترك بين ما عدا الكل وليس هؤلاء البعض من المعلوم ان هذه الالفاظ
ما استعملت يوما في الجزئية بحيث يقال زاره جميع العلماء ويراد به بعض العلماء بل لا تستعمل الا في الاحاطة
واقصى ما هنالك انه اذا قام دليل على التخصيص من عقل وعادة او عرف ومقام يقيد تقييدا لحاطه
ولا يخرج بذلك عن الدلالة على الاحاطة اولست تعلم انا اذا قلنا دعي لي جميع الفقهاء وقد قام العرف
العادة على تخصيصه بفقهاء البلد كان المعنى جميع فقهاء البلد فان دل المقام على ارادة اماثل الفقهاء دخل
ذلك ايضا في تخصيص الشمول وكان المعنى جميع اماثل فقهاء البلد فكان بعد قيام المخصص عاما في جميع افراد
ما دخل عليه مستعملا فيما وضع له وهو الاحاطة والشمول وكذلك قولك ما في الدار احد بعد قيام المخصص
الحالي على ارادة نفي الرجال دون النساء والصبيان يكون المعنى ما فيها رجل وكذا قوله مع خالق كل شيء معناه
بعد قيام المخصص العقلي خالق كل ما سوى ذاته من العالم وكذا الكلام في المحلى باللام والموصول وكذا نقول في اسماء
الاستفهام انها بعد قيام المخصص عامة فيما وقع الشك فيه والمعنى في من يوليك من هؤلاء الرجال يوليك بل اي هذه
وكذا الشرط والمعنى في متى تخرج اخرج اي هذه الايام تخرج اخرج وبالجملة فهذه الالفاظ لا تستعمل الا في الاحاطة
وان اختلف المحاط بحسب اختلاف ما يدل عليه فان قلت هذا يقتضي لزوم العموم لهذه الالفاظ وانتفاء التخصيص مع
ان جميع ما ذكرت عام مخصوص قلت نحن لا نمنع التخصيص وانما نمنع صيرورة القضية الكلية بعد التخصيص جزئية
ونقول انها عامة في جميع ما بقي بعد التخصيص الا ان يلتزموا ذلك ايضا ويقولوا انها موضوعة للخصوص على وجه الاحاطة
والشمول لكل مرتبة تستعمل فيها من مراتب الخصوص لكن القوم انما نقلوا عنهم خلاف ذلك ولهذا احتجوا عليهم

افول يلزم على هذا احتمال كونه موضوعا لما هو

بالاجماع على انه اذا قال من دخل الدار فهو حر او من خرجت فهي طالق عم جميع عبيده ونسائه دون عبيد غيره
ونسائهم فلو كان الشمول ماخوذا في استعماله على كل حال لم يتوجه عليهم في ذلك وكذا الكلام في الاستدلال
بصحة الاستثناء وبكون العموم معنى تشتد الحاجة اليه على انه لا يبقى للخلاف ثمرة ثم احتج اهل الاشتراك با
ستعمالها في العموم والخصوص بل هي في الخصوص اكثر والاستعمال دليل الحقيقة وبحسن الاستفهام فنقول ادع لي
الفقهاء فيقول كلهم ونقول ما في الدار احد فيقول ولا امرأة ولانها لو اختصت في العموم كما تزعمون لكان العلم
بذلك اما من طريق العقل ولا مجال له هنا واما بالنقل والاحاد لا تفيد اليقين ولو كان بالتواتر لاستوى الكل
فيه ويتوجه على الاول بعد تسليم كون الاستعمال دليل الحقيقة على ما هو طريقة الخصم ان ذلك انما هو حيث
لا يقوم دليل على المجازية والا فاكان لينفي المجازات مع ثبوت الاستعمال فيها وقد قام الدليل هيهنا على مجازية
الخصوص وهو تبادر العموم عند الاطلاق دونه وعلى الثاني ان الاستفهام انما حسن لقيام المخصص العرفي
غالبا فيشك هل اريد الحقيقة او تجوزت وكثيرا ما يقع السؤال لدفع احتمال المجاز اولست اذا قيل لك
ان رايت الامير فنقول ايجابا نفسه وكذلك يقول هيهنا اعطاهم جميع ما لا ولم يعط من سهم شيئا فنقول
منحهم لا درهم ثم لا اصغى اليها في الله بعينه على طوله وعلى الثالث ان هنا طريقا آخر غير ما ذكر يدور عليه
اثبات اكثر اللغة وهو التبادر على انا نقول لهم مثل ذلك في دعوى الخصوص وكان توقف القاضي لتعارض
الادلة وما بعد قيام الحجة من توقف واما المفصل فبناء على التوقف وانما حكم بالعموم في الاوامر والنواهي
بالاجماع على عموم التكليف وهو انما يكون بالامر والنهي وقال ولان عموم التكليف يستدعي توجه الخطاب
الى جميع المكلفين وذلك يستدعي لفظا عاما يخاطبون به وانت تعلم ان توجيه خطاب المشافهة الى المعدومين
مما اتفقت على منعه كلمة الاشاعرة والمعتزلة وانما يسري الى غير الحاضرين بدليل اخر من ضرورة او اجماع وخطاب
منفصل سلمنا ولكن اقصى ما يقتضيه ذلك عموم ما يدل على المكلف كما لا عموم دون المكلف به كالبيع والربا في قوله
احل الله البيع وحرم الربا وغير ذلك من المتعلقات سلمنا ولكن قضية ذلك ان يكون العموم بدليل من خارج واين هذا
من دعوى الوضع على انه قد يعرض مثل ذلك في الاخبار للاجماع على ان الاخبار بما ورد في جميع ولعل ما عليه الاكثر من
تبادر العموم من هذه الصيغ مع قطع النظر عن المخصصات العرفية وما اورد عليه من ان المتبادر من نحو لا تضرب
احدا انما هو النهي عن ضرب من جرت العادات بضرب مثله ومن نحو من دخل داري فهو امن انما هو امان
دون غيرهم فانما جاء ذلك من مراعاة العادة والعرف ولو خليا والمفظ لعم كل واحد ولحكم ارباب اللسان في
الوقايع بالحنث ولصحة الاستثناء بل نقول ان دلالة كل وجميع ونحوهما على العموم من بديهيات اللغة وقيام المخصص على
اخراج ما يخرج غير قادح فيه بل يؤكده ومن هنا يندفع ما اورده على الاول فان العموم المنكر نادر وان كان في

الخ

الباقي بعد التخصيص في جملته وانكاره مكابرة وان كان في جميع الافراد فمع ولكن انما جاء من مراعاة المخصص وهو العرف
والعادة ولو خليا واللفظ لعم وبالجملة فاللفظ وحده دالة لا يدل الا على العموم والكلام انما هو فيه وما اورد
على الثاني من ان حكمهم بالعموم انما كان من قرينة فالتزام ذلك في جميع تلك الوقايع عنادا فمع واي قرينة قامت في
البيت والاية مثلا ولو كان كما زعم لاختص ذلك بهم لكن نفهم كما فهموا وما قاله الثالث انه انما ظهر بمعاني
الالفاظ ولو صح ما زعم لم تثبت حقيقة من الحقائق وبالجملة فتح هذا الباب يقتضي سد طريق استعلام
اللغة نعم خرط حديث الارث في مثل تلك الوقايع لا وجه له لما مر واما ما اورد على الثالث من نحو استثناء
ما لا تجيز العادات دخوله فليس ذلك لعدم العموم بل لقيام المخصص من العادة ونحوها على التخصيص واما المجاز
انكاره توقف الاستثناء على القطع بالدخول فقد قامت الحجة على بطلانه فيا به في الاستثناء فيما ضربناه من المثال المتفق
على صحته منقطع والاستدلال انما هو بصحة الاستثناء على وجه الاتصال وكذلك ما اجازه ابن السراج ان صح فانا نمنع
على الانقطاع واهل اللغات لا يكادون يشتبهون في هذا ويفرقون بين قولنا دارنا العوم الا فلانا فيعقلون
منه الدخول ثم الخروج وقولنا ذاره اليوم ناس كثيرون الا صديقي لي من بني فلان فلا يعقلونه الا على وجه لا
ودفع الوهم اي لكن صديقي لم يزرني قوله والوعد والوعيد عطفهما على الاخبار من عطف الخاص على
العام وذلك ان الوعد هو الاخبار بوصول نفع الى الغير او دفع مضرة عنه في المستقبل من جهة المخبر والوعيد هو
الاخبار بوصول ضرر اليه او فوت نفع كذلك والوعيدية هم المرجئة لانهم تركوا ما جاء في الوعد على حاله كقوله عز
من قائل ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وقوله ويغفر ما دون ذلك
ولم يخصصوها بما جاء في الوعيد والوعيدية هم المعتزلة والخوارج لانهم تركوا ايات الوعيد على عمومها كقوله
عز وجل والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة ما لهم من الله من عاصم كانما اغشيت وجوههم
قطعا من الليل مظلما اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله تعالى ومن يأت ربه مجرما فان له جهنم لا يموت
فيها ولا يحيى وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد
حدوده يدخله نارا خالدا فيها والمقتصدون في هذه المسئلة من الامامية وغيرهم قوله والصيغة
الموضوعة له صيغ العموم عند القائلين به كثيرة فمنها كل وجميع وما تصرف منها كاجمع وجمعا واجمعين ونحوها
المشهورة كاكتع واخواته وفي معناها من شابه سواء كان بجيع ما بقيا والجميع ومنها عامة وكافة وقاطبة
وربما عد من هذا القبيل معشر ومعاشر كنحن معاشر ال محمد ونحن معاشر الانبياء اي هذه طريقة كل واحد
منا وليس كل ما نصب على الاختصاص كنحن العرب اقرى الجواد ولا نخفر الذمام كذلك بل اقصى ما فيه الشهرة
بالمنسوب اليه والدلالة على انه هو المشاد بذلك وليس فيه ارادة النسبة الى كل واحد حتى اذا احتجت بعشر

ربما تدل على ذلك واما برهانه فبقوله ان تقول نحن نفعل كذلك والزيدون يفعلون اى طريقتنا التى
نعتادها الا فيما ذكرنا من الدلالة على قوله برد التمييز فان ذلك من خواص الاختصاص وليس فى شئ من
الباب دلالة على العموم وارادة كل واحد كل واحد وبالجملة اذا اردت مجرد النسبة على ان ذلك حالكم وطريقتكم
قلت نحن نفعل كذا فان اردت مع ذلك انكم متمادون بذلك من بين الناس مخصوصون قلت نحن بنى فلان
فان اردت مع ذلك اسناد ذلك الى كل واحد منكم قلت نحن معاشر بنى فلان ومنها من وما فى الشرط والا
ستفهام وفى الموصول منها خلاف ابن الحاجب وجماعة على العموم وصاحب الحصول على العدم وذلك انه شرط
عمومهما بكونهما للشرط والاستفهام وصاحب التمهيد بعد ان حكم بعدم عموم الموصولة وشملها نحو مررت بمن قام
وبما قام اى الذى قام قال ونقل القرافى عن بعض الاصوليين ان الموصولة تم ورد عليه نقله قلت سياق
ان الموصولات انما تعم اذا اريد بها الجنس والمثال الذى ضرب ظاهر فى العهد ودلالتها على العموم فى الطلب
كاضرب من ضربك واكرم من اكرمك وقوله عليه السلام فى التواتر اللهم انصر من نصره واخذل من خذله وانصاله
بل فى الدعاء كقولك رحم الله من يفعل كذا وقوله عليه السلام منصور من نصره مخذول من خذله مما لا ينبغى ان ينكر
تبادره نعم قد يتوقف فى دعوى التبادر فى الخبر نحو انكم وما تعبدون مع ان اهل اللسان عقلوا منه ذلك
ولم ينكر رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو الا ما دمت عليه قائما واما الموصوفة كمررت بمن معجب لك او بما معجب فلا
عموم فيها وكذا اذا كانت نكرة غير موصوفة كما التعجبية والزمانية والمصدرية وحكى عن بعضهم عموم ما التى
لكنه شرط فى الاخير وصلها بمستقبل كيعجبنى ما تصنع وهو خلاف المساق نعم نبنا فى العموم من الموصوفة
فى الدعاء كرحم الله من سمع مقالتى بل من صريح النكرة كما جاء فى الخبر رحم الله امرأ سمع وعمل نضر الله امرأ ونحو ذلك
ومنها ايضا اسماء الشرط والاستفهام نحو كم الاستفهامية ومهما الشرطية واى فيهما بدون ما ومعها كانما اينما
حيث وايما واما وكذا متى واين وكيف لكن ما لا يتصل بهن الا فى الشرط وشرط فى التمهيد عموم
عدا اى باتصال ما بهن والظاهر انها اول نعم ذلك شرط وحيث واذا فانهما بدون ما لا يعان واذان كانتا
فى الشرط مع ما وبدونها والظاهر انها اول ولهذا لم يشترط فيها الاتصال بما من اشترط فى ذلك وانما ذكرنا ها فى
التمهيد لكنه شرط عمومها بدعوى الاسمية قال وعلى قول من قال انها حرف فليست من الباب قلت لا دخل لدعوى
الاسمية والحرفية فى الدلالة وانما ذلك اصطلاح نحوى والمدار على التبادر حيث لا نقل فان تبادر العموم منهما من
الفاظه كيف قلنا والا فلا وان شككنا فالاصل العدم ومنها الاسماء الموصولة كالذى والتى وتثنيتهما وجمعهما
ولكن لا مطلقا بل حيث يراد الجنس نحو اكرم الذى يكرمك وان الله يحب الذين يقاتلون وتقول اعجب الذين
يصطحبان ويؤثر كل واحد منهما صاحبه على نفسه والمراد فى الاولين كل واحد وفى الاخير كل اثنين ولا عموم فى

العهد

العهد لما قلت لتعين الاستغراق الجزئيات الا الجمع نبأ على القول بعموم الجمع المعهود ويكون من عموم الكل وشمول الافراد
المعهودين وبالجملة فهذه الموصولات كالوصف المحلى يستعمل فى معانيه الاربع والاستغراق احدها وكاله لبس للعموم
فى جميع احواله كذلك هذه وهل يحمل عند الاطلاق مع تحقق العهد على العهد لكثرة استعماله فيه او على العموم احتمالا
ظاهرهم على الثانى وذلك كان تقول اكرم الذى يكرمك وقد عهدنا انا قادوم باكرام ومنها الجمع المحلى والمضاف
وان كان اسم جمع اصطلاحا كالناس والقوم والرهط والركب والعصب وكذا المفرد عند قوم ومنها النكرة فى
سياق النفى وفى معناها الاستفهام الانكارى نحو هل تعلم له سميا هل تحس منهم من احد ومثله النهى نحو لا تضرب احدا
وادل منها اذا اتصف بآخر نحو لا تدع مع الله الها آخر ولا تعظ رجلا آخر وفى معناها الايقاد صغيرة ولا
كبيرة فانه فى معنى لا يترك شيئا ونفى الافعال نحو لا اكل ولا اشرب خلافا لابى حنيفة ان خطاب الذكور يعم
الاناث وان خطاب الموجود يعم المعدومين وان خطابه يعم الامة وليس هذا من العموم الذى نريد
وقد عدوا فيها اسماء القبائل كربيعة ومضر حتى اذا قيل ربيعة تصنع كذا كان معناها كل واحد وعدوا
ايضا جموع اسماء الاشارة نحو قوله تعالى اولئك هم الفائزون ثم انتم هؤلاء تقتلون وكان هذا لا يزيد على
الجمع المعهود نحو الزيدون او بنو فلان هم الفائزون الا بالتاكيد وشدة الاهتمام وربما عدوا نحو
ان امرؤ هلك وان احد من المشركين استجارك وشبهها فالكلام على النكرة فى سياق الشرط و
عد قوم الجمع المنكر واراد وا بذلك تنزيله عند الاطلاق على الكل والاخرون العطف على العام و
ربما ذكروا فى العموم ما يدل على العموم وان لم يكن من الصيغ المفاهيم ونزل الاستفصال عند المحققين
ولهذه الامور كلها مباحث بحرية تعرض المهم منها ثم العموم فيما ذكرنا لا يجرى على نمط واحد وح فاذا
تعلق بالعام حكم تعلق بكل واحد حكم تباينه وان تعلق به استفهام تعلق كذلك بكل واحد منها المقام
الخامس فى بيان ان العموم فيما ذكرناه لا يجرى على نمط واحد وذلك انه فى كل وما فى معناها من الجمع المحلى
بل من النكرة المنفية بل من الموصولات بل اسماء الشرط وبالجملة ما عدا اسماء الاستفهام لشمول الامر
المحكوم به فى الخبر كرادفا العلماء والمطلوب فى الطلب كاكرم الفقهاء ولا تكلم جاهلا وفى اسماء الاستفهام
لشمول الاستفهام وتحرير القول فى ذلك ان ما يدل على كثرة فقد يدل على كل واحد على سبيل التفصيل
حتى اذا نسب اليه شئ كان منسوبا الى كل واحد منها على الاستقلال ويسمى بالكل التفصيلى ودلالته كلية
امان دلالته على كل واحد منها تامة وقد يدل على المجموع من حيث هو مجموع حتى اذا نسب اليه شئ فانما
ينسب الى المجموع على الهيئة الاجتماعية ويسمى بالكل المجموعى وكل ما عد من العموم فهو من الاول والا
لم ينهض الاستدلال به فى النفى او النهى عن البعض كما فى قوله عز من قائل وما الله بغافل عما تعملون وما ربك

بظلام للعبيد ولا تقتلوا اولادكم وما لم يعد منه كاسماء العدد وانتم وافعلوا فهو من الثانى فاذا قيل وكلكم
اوسعوا هذا او دعوا لزم الاجتماع وما اختلف فيه مما يدل على كثرة كالجمع المعهود فمن عده فى العموم جعله
من الاول وحكم بان ما ينسب اليه على الاطلاق منسوبا الى كل واحد من افراده لا يحمل على ارادة المجموع الا بقرينة
ومن لم يعده فيه نفى ذلك منه ونظرا لفائدة فى نحو قولك والله لا اكلم الزيدين فعلى الاول يحنث بكلام
البعض ولو واحد وعلى الثانى لا يحنث الا بكلام الكل كما اذا قلت والله لا اعطيه عشرة ولا اكلم العشرة و
لحظت المرتبة ولم تحظ الوصفية اى الرجال المعهودين الذين هم عشرة فانه يرجع الى الجمع المعهود واذ قد
عرفنا ان المتعلق بالعموم يتبعه بالشمول اى انه يتعلق بكل ما يشمل فاعلم الان ان المتعلق اكثر ما يكون
خارجا عن مدلول كلمة العموم حكما او طلبا كرادفا العلماء او اكرم او لا تهن ومنه الشرط فان الحكم الذى فى
الجواب هو المتعلق وقد يكون من مدلول كلمة العموم كالاستفهام المتعلق بما دل عليه اسمه فانك اذا قلت
من ابوك فقد سألت عن كل من وقع الشك فيه وانحل الى مسائل عديدة بحسب المشكوك فيه وكان سؤالك
واستفهامك شاملا للكل وكنت مستفهما عن كل واحد واحد على سبيل التفصيل وكثيرا ما يلبس هذا
بعموم النكرة نحو اعتق رقبة من حيث انه صالح لكل رقبة رقبة فكان عاما للرقاب كلها والتحقيق ان لا عموم
هنا وانما هو الصلاحية والصدق صدق الكلى على كل واحد من جزئياته على البدل اى انه لا يصدق
على الجميع دفعة وانما يصدق على كل واحد ولم يكن كل واحد منجزئيا له وليس هذا عندنا بعموم انما
العموم هو الاحاطة للكل دفعة على وجه التفصيل اما احاطة حكم حتى ينحل الى احكام او طلب حتى ينحل
الى مطالب او سؤال حتى ينحل الى اسولة الا ترى انك اذا قلت ما رفعت العلماء كان فى قوة قولك رافع
زيد رافع عمرو وكذلك اكرم العلماء امر باكرام كل واحد على التفصيل وكذلك اذا قلت من ابوك و
اين دارك كان فى قوة قولك ازيد ابوك ام عمرو ابوك وفى هذه المحلة دارك ام فى هذه ام فى هذه وهذا
بخلاف اعتق رقبة واشتر لى دابة فانه ليس بمعنى كل رقبة وكل دابة حتى ينحل الى مطالب شتى اعتق زيدا
اعتق عمروا وهكذا واشتر هذه وهذه كما قلنا فى اكرم العلماء بل فردا من هذه الجنس ايضا لان الامتثال
يتحقق باى فرد كان من حيث انك انما طلبت القدر المشترك الذى ينسب الى الكل على حد سواء و
ليس هناك عموم نعم قد تسمى هذه الصلاحية فى الصدق عموم بدل اى انه يتعلق بكل واحد لكن على سبيل البدل
فلا يصدق على اثنين دفعة فضلا عن الكل وربما سماه بعضهم بالعموم المنطقى والتحقيق ان اهل المنطق لا يعرفون
هذا باسم العموم او العام وانما يعرفونه فيهم باسم الكلى نعم العام عندهم اطلاق واحد وهو ما يصدق على غيره وزيادة
ويقابله الخاص وذلك فى باب النسب من الكليات فان قلت اذا كان اسم الشرط بمنزلة نكرة بعدها اثره على ما هو معروف

من دلالته

من دلالته على معنى النكرة بالاصالة لمكان الاسمية وعلى معنى الحرف اعنى الشرطية بالتضمن كان عمومه بدليا كالنكرة
ولئن كان بعضها دالا مع ذلك على الشمول لاخذ الكلية فى مفهومه كمن وما لا ان المساق من نحو ما جاء فى
طرد دهم كلما جاء طلبى كل اسماء الشرط كذلك الا ترى انك اذا قلت متى تخرج اخرج واين تجلس اجلس
فلست تريد انك تخرج فى كل وقت تخرج فيه وتجلس فى كل مكان تجلس فيه اى كلما اخرج تخرج وكلما تجلس تجلس
حتى اذا خرج فى اوقات متعددة وجلس فى امكنة كثيرة خرجت فى جميع تلك الازمنة وجلست فى جميع
تلك الامكنة ليكون الشمول وانما تريد ان تقول ان تخرج فى وقت اخرج فى ذلك الوقت اى وقت يكون
وان تجلس فى مكان اجلس فى ذلك المكان اى مكان يكون فكان بمنزلة ان تقول اعتق رقبة اى رقبة تكون و
خاصة اى لظهورها فى العموم البدلى قلت هذا الذى ذكرت فى اكثر مواقع استعمالها ممنوع فانك تقول
متى تأته تجده مشغولا قال متى تأته تعشو الى ضوء ناره وانما جلس احاط به الناس وحيثما تذهب اذهب معك
ولا تريد فى كل ذلك الا معنى اى كل وقت تأته وفى كل مكان يجلس يحيط به الناس نعم ما ضرب من المثال
يستعمل تارة ويراد فيه معنى كلما اى كلما تخرج اخرج واجلس فى كل مكان تجلس فيه واخرى بمعنى اى ذلك
حيث لا يكون هناك الا خروج واحد وجلوس واحد ولكن شك فى تعينه وعموم النكرة المدلول عليها به ح
وان كان بدليا الا ان عموم التعليق والسببية لا فرادها شموليا وهى معلول له كالاستفهام فى اسمائه
وكما ان المدار فى اسم الاستفهام على شمول الاستفهام ولم يقدح فى شموله كون عموم معناه الاسمى اعنى
النكرة التى يفهمها بدليا كذلك اسم الشرط لا يقدح فى شموله كون عموم معناه الاسمى اعنى النكرة المدلول
عليها به بدليا اذ المدار فيهما على هذا الشمول والذى يدلك على شمول السببية والتعليق ههنا انك
فى المثالين علقت خروجك بكل وقت يفرض خروجه فيه وجلوسك بكل مكان يفرض جلوسه فيه حتى انحل
الى تعليقات شتى بحسب الاوقات التى يجوز خروجه فيها والامكنة التى يجوز جلوسه فيها وكانك قد قلت
ان تخرج اليوم اخرج وان تخرج غدا اخرج وهكذا وكذا ان تجلس هنا اجلس وان تجلس هناك اجلس و
هكذا فقد جعلت كل خروج خروجه شيئا فى وقت من الاوقات سببا لخروجك وكل جلوس جلوسه فى مكان من الامكنة
سببا لجلوسك فيه واين هذا من النكرة فان قولك اعتق رقبة اى رقبة لا ينحل الى مطالب حتى يكون معناه
اعتق هذه وهذه وانما معناه اعتق واحدة لكن بتوجه على هذا ان النكرة فى سياق الشرط كذلك كان
كلما احدا ضربك وان ضرب فلك كذلك فانه ينحل ايضا الى تعليقات كثيرة وقضايا نحسب التجويز
والاكثرون على خلافه ثم ليس الاشكال خاصا بهذا المثال الذى وقع عند السؤال اعنى متى تخرج اخرج بل هو جار
فى كل مقام علم منه اتحاد الشرط وكان الغرض التعيين وهو جار فى جميع اسماء الشرط لكن نقرب اضرب فانه زاده

بای معنی جمیع من تضرب واخری بمعنی ایهم تضرب وهکذا لکن ای هی الظاهرة فی ذلك واذا استعملت فالاول ایضا کقول لعمرو من قائل ایا ما تدعوا فله الاسماء الحسنی والفرق بین اسم الشرط فی الاستعمال الثانی وبین النکرة کاعتق رقبة ای رقبة کانت بان قولنا ای رقبة انما جیء به ههنا بعد دلالة النکرة علی معناها لتاکید التنکیر وبیان ان لیس المراد شخصا بعینه بل فردا ما ای فرد یکون وهذا بخلاف اسم الشرط کمتی تخرج اخرج فان ذلك داخل فی مفهومه ودلالته علی المعنی الاسمی اعنی النکرة علی وجه الکلیة وقع مکونا معناه فای وقت تخرج اخرج لان تخرج فی وقت اخرج فیه ای وقت یکون غیر مجد فالاشکال انما هو فی کون هذا العموم بدلیا لا شمولیا ومافا یجدی التعلق بکونه فی معنی قولنا فای وقت والاشکال متحقق فی قولنا فای وقت ایضا ولا مخلص الا التزام احد امرین اما اخراج اسماء الشرط فی هذا الاستعمال من العموم والاجماع علی الاطلاق مع انه یجب اخراج اسماء الاستفهام فان الشمول فیهما علی هذا النمط لیس الا کما عرفت واما بادخال النکرة الواقعة بعد الشرط فی العموم کما صار الیه قوم والتحقیق ان العموم الذی یراد هنا انما هو شمول جمیع الافراد ای بان یکون الاسم مرادا به کل واحد من جزئیاته اما بانضمام شیء الیه ینبئ عن ذلك من لفظ او هیئة واللام والاضافة وهیئة وقوع النکرة بعد النفی او بنفسه کذلك حتی یصیر بمعنی کل فرد وجمیع الافراد وذلك لان الکلام فی العام وقد عرفت ان العام هو المتناول لجمیع ما یصلح له وهو الذی یترتب علیه الثمرة الظاهرة حتی اذا قال من جاءك فاعطه دل علی التکلیف باعطاء کل جاء لا باعطاء جاء واحد ولکن ای واحد کان وهذا بخلاف العموم البدلی اعنی الصلاحیة للصدق علی کل فرد فان اهل الفن لا یتعرضون له لظهوره لکل من عرف اللغة واسماء الشرط موضوعة للدلالة علی ذلك متناولة لجمیع افرادها علی وجه الشمول حتی اذا تعلق بها امر تعلق بالجمیع لان ذلك هو المتبادر منها عند الاطلاق فانا لا نعقل من قولك من جاءك فاعطه الا الامر باعطاء کل جاء ای کل من جاءك فاعطه واما استعمالها فی العموم البدلی علی ان یراد جاء واحد لکن لا بعینه بل ای انسان یکون وحینئذ من للشخص علی ذلك لئلا یتوهم ارادة واحد بعینه یحتاج الی مقومات وقراین کان تقول من جاءك من بنی فلان او علی انه فاعطه هذه الاماشا ومن اهل الحاجة فاعطه هذه الصدقة او تقول من جاءك من اهل المسئلة فاعطه عشرة دراهم وقراین الاحوال قائمة علی انك لا تریدان تعطی غیرها واستعمالها فی هذا المعنی خارج من وضعها وکذلك سایر اسماء الشرط عدا ای فانها باعرابها فی بعض الاستعمالات یتطرق الیها احتمال ارادة المعنی المجازی اعنی العموم البدلی نحو متی تانیه تجده ینعل کذا وانما طلبته اصحابه وفی بعضها یتطرق کما فی قولك متی تخرج اخرج لکن اذا قطعنا النظر عن مراعات قراین الاحوال من کونه انما یرید خروجا

ولو

واحدا فلا ریب ان المتبادر انما هو الشمول ای اخرج فی کل وقت تخرج فیه وادعاء انه مجاز مشهور فی خصوص هذا الترکیب بخلاف متی دعی اجاب ومتی سئل اعطی ومتی قضی امضی ومتی دعی احمر ومتی خاصم فلج ومتی ظلم انتصر ومنا عنه الیه غفر الی غیر ذلك مما لا یحصی واما ای فقد ذکر صاحب التمهید انها لیست للتکرار بخلاف کل ونحوها فانها تقتضیه وفرع علی ذلك ان من قال لوکیله ای رجل دخل المسجد فاعطه درهما وجب علیه الاقتصار علی اعطاء واحد لانه المتیقن بخلاف ما لو قال کل رجل دخل فاعطه درهما فانه یعطی الجمیع ثم قال وبعد ذلك نظر لان عموم ای لیس الشمول بل للبدل قلت لا ینبغی ان یرتاب فی استعمالها للشمول کما تقول ای مجلس جلست فیه تزتین وای شعر انشدته اشتهر عنك وای عالم بمع فی علم انتسب الیه وای قرن نازله ذل له وای مقام قام او یوم شهده فله المقامات المشهورة والایام المذکورة قال عز من قائل ایا ما تدعوا فله الاسماء الحسنی وقال ایما اهاب دبغ فقد طهر وهو اکثر من ان یحصی وبالجملة فهی تستعمل تارة للشمول کما سمعت وللبدل اخری کما تقول ایکم یاتینی بحل المسألة او یحل هذه الودیعة او یتبرع هذه الاراءة فله کذا فمن ثم وجب حملها علی البدل لاصالة العدم ان کانت فی هذا اشهر ولا لفظهر سواء قلنا انها حقیقة فیها او انها مشترکة بینهما والشهرة قرینة التعیین او مجاز فیه والشهرة قرینة المجاز ویبعد ان تکون الشهرة بالعکس فتحتاج فی هذا الی القرینة ولا تحمل عند الاطلاق الا علی ذلك واما حروف الشرط فاذا استعملت فی التعلیق کما عطیك ان جئتنی واذا جئتنی فواضح عدم عمومها اذ لیس فیها الا تعلیق العطیة علی المجیء واین هذا من الحکم بالاعطاء عند کل مجیء وان استعملت فی التسبب کان زرتنی اعطیك فجعل الشیء سببا علی الاطلاق وان کان یقتضی تحقق المسبب کلما تحقق السبب فیجب ان یکون وعدا بالعطاء عند کل زیارة لکن المتبادر انما هو جعل هذه الزیارة التی تقع بعد هذا سببا للعطاء لا کل زیارة وکذا اذا قلنا ان زرتنی فانت الامر انك فی الشك بای ان دفا القطع باذا اللهم الا ان یکون الغرض بیان قاعدة وضبط قانون کما فی قوله ما اذا کان الماء قدر کر لم ینجسه شیء فان السبب ح لیستتبع المسبب علی الاطلاق ولکن لیس ذلك من مفاد حرف الشرط حتی یکون المعنی کلما کان وانما جاء ذلك من خارج والمعنا ذا ابلغ هذا القدر علی الاهمال کما لا یخفی علی من له ادنی مسکة بالمحاورة وبالجملة فالفرق بین ان واذا وبین کل ما لا یکاد لا یخفی والتبادر اقوم شاهد ومن هنا بان ضعف مقالة من عدا ذا فی العموم فان قلت اذا وقعت النکرة بعد حرف الشرط کان جاءك رجل فاعطه کان بمنزلة اسماء فی الدلالة علی المعنی الاسمی النکرة والحرف بازاء الشرط فلا تحکم بعمومها کما حکم بعموم قلت العموم فی اسم الشرط لیس من مجرد دلالته علی معنی النکرة بل دلالته علیها علی وجه الکلیة واخذ ذلك

فی معناها عند الوضع حتی صار بسیاق منها عند الاطلاق بل اللهم قد تقوم فی بعض المقامات قرینة علی ارادة العموم کما تقول لاهل بیتك اذا جاءکم فقیر فاعطوه وان جاءکم سائل فلا تردوه قال الله عز من قائل ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا وان احد من المشرکین استجارك فاجره وکذا اذا کان الغرض ضبط القانون کما قال جل ذکره وان امرؤ هلك لیس له ولد وکیف کان فلیس ذلك من مدلول حرف الشرط ولا من هیئة وقوع النکرة بعده کالنفی بل امارة قامت فلا یخرط فی سلك ما وضع بالدلالة علیه اذا عرفت هذا بان لك وجه الخروج وعثرت علی مراد القوم من اطلاق القول بعموم اسم الشرط وان دق علی کثیر ولا یقتضی ذلك خروج اسم الاستفهام لان عمومه شمولی کیف وانت تقول من ابوك تستفهم عن کل واحد واحد من وقع فیه الشك حتی کانك قلت ازید ابوك ام عمرو ام بکر ولکن لما لم یکن ههنا حکم توهم انه من قبیل البدل وعرفت حال النکرة الواقعة فی سیاق الشرط المقام السادس وانا الفرد النادر هل یدخل فی العموم ام لا فالظاهر من اطلاقاتهم دخوله فیه فیدخل فی الکشاب الکشاب النادر مثل اللقط والهبة و فی یا ایها الذین امنوا مؤمنو الجن لا فی الناس والرجال فی یا ایها الناس واستشهدوا شهیدین من رجالکم لعدم الفرد بدفیهما وحکی صاحب التمهید عن بعضهم التصریح بعدم دخول النادر وهذا بخلاف المطلق فانه انما یصرف الی الافراد قوله وکل وجمیع بمرادة الهیئة الاجتماعیة اعلم ان کلا قد تضاف الی مفرد نحو ای کل احد واعط کل واحد درهما وقد تضاف الی المجموع ککل القوم وکلهم تفعل ذلك وعلی الاول فلا مجال لاحتمال ارادة الهیئة الاجتماعیة بل هو نص فی العموم وعلی الثانی فهو محتمل لکنه ظاهر فی العموم فلا ینزل علی ارادة الهیئة الاجتماعیة الا بقرینة وذلك لان المتبادر من نحو کل ذلك لم یقع وکلها لم اصنع انما هو ارادة التفصیل دون الهیئة الاجتماعیة فاما تبادر الکل فی مثل ما کل ما یرومه یدرك وما کل ما یعلم یقال فلیس لظهور کل فیه بل لظهور توجه النفی الی القید الزاید والمعنی لیس کل واحد واحد علی التفصیل بواقع ثم ان کان المضاف الیه الدال علی الکثرة من الفاظ العموم نحو کل من وکل المؤمنین وکل بنی هاشم کان ادل علی ارادة التفصیل خصوصا کل من بل لعله نص فی ذلك وفی التمهید عن بعضهم انه اذا قال لجماعة کل من سبق منکم فله دینار فسبق ثلثة فهل استحقاق الجمیع دینارا واحدا او کل واحد منهم دینارا وجهان اجودهما الثانی بخلاف ما لو اقتصر علی من فانهم یشترکون فی الدینار قطعا والوجه علی ما قلنا تعین الثانی فی الاول وقیام الاحتمالین مع ظهور الثانی فی الثانی قوله والنکرة فی سیاق النفی لا کلام فی ان النکرة الواقعة فی سیاق النفی اذا کانت ملازمة للنفی کاحد ودیار وعریب وطوری ونحو

ذلك

ذلك کما فیها احد ومنه بد نحو ما لی عنه بد او مع الجنسیة صریحة کما من رجل او متضمنة کلا رجل فهی نص فی العموم کما صرح به اهل العربیة والاصول ومن ثم امتنع اثبات الاکثر بعدها کان تقول بل احدان او بل اثنان او رجلان فاما لا احد ولا بد فانهما فان قلت ان ملازمة احد للنفی وقد قال عز من قائل هو الله احد واستعماله مضافا اکثر من ان یحصی کاحدهما واحدهم قال اما احدهما فابعثوا احدکم وکذا فی العدد مطلقا کاحد وعشرین قلت احد ضربان اسم ووصف والوصف یستعمل علی ثلثة انحاء مضافا وفی العدد ویختص هذا الاخیر کما نص علیه الراغب بوصف الله تعالی والکلام انما هو فی الاسم فان هذا هو الذی یلازم النفی کما فیها احد ای انسان ولا تقول فیها احد ویختص بالعقلاء فلا تقول ما فیها احد وترید فرسا ویطلق علی الواحد وعلی الجمع کما قال فما منکم من احد عنه حاجزین ای من جمع لستن کاحد من النساء ای کجماعة ویستعمل فی المؤنث کهذه وهذا بخلاف الواحد فانه بخلاف ذلك فی الامور الاربعة کلها وربما قیل ان احدا کواحد یستعمل فی النفی والاثبات الا انه فی النفی اغلب وانما نزلت الغالبة سورة التوحید للفاصلة والحق ما عرفت وزاد فی التمهید ما اذا کانت النکرة ما یصدق علی القلیل والکثیر کشیء نحو ما فیها شیء وقضیة ان نحو ما فیها ماء او تراب او عسل وبالجملة کل اسم جنس افرادی کذلك مع انه لا یمتنع ان یقال بل شیئان او ماءان ای نوعان من هذا الجنس اللهم الا ان یکون مثله مرفوض فی الافرادی وانما یصح فی الجمعی کرجل وامرأة واحد هذا الذی عددناه فی العموم وزعمنا انه ملازم للنفی واما ما عدا ذلك کما فیها رجل او لا رجل قائما فالذی علیه الاصولیون انها للعموم ایضا لکنها ظاهرة فیه لا نص وهو الفارق بینه وبین الاول واما النحاة فذکر فی التمهید ان لهم فیه مذهبین احدهما الظهور فی العموم حکاه عن من وقد کان من نقله عنه من النحاة ابو حیان فی الکلام علی حروف الجر ومن الاصولیین امام الحرمین فی البرهان فی الکلام علی معانی الحروف وثانیهما انها لیست للعموم لا ظاهرا ولا نصا وحکاه عن المبرد والجرجانی والزمخشری وظاهر ابن هشام فی المغنی انه مذهب النحاة ولا مذهب لهم غیره وذلك انه ذکر ان ما من رجل ولا رجل جواب لسؤال مطابق له فی العموم منطوق به او مقدر وهو هل من رجل وان ما فیها من رجل ولا رجل قائما جواب هل رجل فی الدار وان السؤال فی الاول کان من الجنس فجاء الجواب لنفی الجنس وفی الثانی عن الواحد فجاء الجواب بنفیه ومن ثم امتنعت المخالفة فی الاول وصحت فی الثانی فیقول بل رجلان ثم قال التحقیق مذهب النحاة ثم حکی عن ارباب الاصول الخلاف فی القول بالعموم ثم قال والتحقیق ما قاله النحاة قلت بل التحقیق ما علیه اهل الاصول فان تبادر العموم من نحو ما فیها من رجل وما جاءنی من رجل ولا رجل قائما مما لا یکاد یخفی علی ذی وجدان ومن ثم لا ینزل علی ارادة الوحدة الا عند قیام القرینة کالاضراب

وهو اماره الحقيقة ولو كان حقيقة في غير العموم لا نعكس الامر كيف لا والضابط ان النفي اذا توجه الى القيد الزايد اذا كان مصرحا به كما جائني راكبا واما غير الصريح كما نحن فيه فلا بد فيه من القرينة وعلى ما حكاه عن النحاة يبتنى ما اشتهر فيهم من ان لا العاملة عمل ليس لنفي الوحدة وقول المص على المشهود بريد ان الحكم بعموم النكرة الواقعة في سياق النفي على الاطلاق هو المعروف المشهور بين اهل العلم في الجملة ولا نخص اهل الاصول ليرد انه لا مذهب لهم غير ذلك فان اهل العربية وان لم يكن اكثر علمائهم على الاطلاق الا ان هذه الكلمة مشهورة على السنتهم وقوله بلا او ليس الخ يشير به الى الاطلاق ردا على من يقول ان ذلك في غير ما يختص بالنفي خاص بلا الجنسية وكان ينبغي ان يقول او غير ذلك ليدخل كل ما يدل على النفي كان وغيرها **قوله** والحق المعض النكرة في سياق النهي الشرط حكاه في التمهيد عن جماعة من الاصوليين قال وصرح به الجويني في البرهان وتابعه الابياري في شرحه واقتضاه كلام الآمدي والذي حدى هؤلاء انهم وجدوا العموم في بعض المقامات مرادا كما في وان احد وان امرؤ وقد عرفت ان ذلك ليس من مفاد حرف الشرط ولا من هيئته وقوع النكرة في سياقه ولا الانشاء من مجرد الاطلاق في سياق النفي وانما هو خصوص مقام فلا يجعل ضابطه ينخرط في سلك ما وضع للعموم وقريب من ذلك وقوعها في سياق الدعاء كرحم الله امرءا ونظر الله امرءا سمع مقالتي لكن التحقيق ان العموم غير مراد هيهنا وان كان ما يدعوا الكل من سمع مقالته وانما يريد فردا لا على التعيين اي فرد كان اشارة الى طلبة السامعين بل الظاهر في نحو رحم الله من سمع مقالتي ان من هيهنا نكرة موصوفة اي انسانا سمع لا موصولة على العموم اي كل من كان المقام ما يابى ذلك الا اذا اريد الموصول على العهد الذهني لما عرفت ان الموصول بمنزلة المحلي يصلح لكل ما يصلح له فانه ح بمنزلة الموصوفة **قوله** مجمل الطلاق الخ اذا قال ان ولدت فانت طالق فلا ريب في حصول الطلاق بمجرد الولادة لان التعليق انما كان عليها وان قال ان ولدت ولدا كان قضية الرجوع الى القيد الاخير عدم حصوله بولادة ولدين او اكثر كما اذا قال ان ولدت ذكرا وجاءت بانثى فان اريد العموم حتى يكون تعليقا على ولادة كل واحد واحد بمنزلة تعليقات شتى وكانه قال ان ولدت هذا فانت وان ولدت ذاك فانت وهكذا وقع بالزائد كما يقع بالواحد من حيث ان كل واحد معلق عليه حتى اذا قال لها انت طالق وجاءت بثلث بانت على طريقتهم ومما يتفرع على ذلك ما لو قال الموصي ان ولدت ذكرا فله الف وان ولدت انثى فلها مائة فجاءت بذكرين او انثيين فعلى العموم يعطى كل واحد من الذكرين الف ومن الانثيين مائة واذا المتيقن كل من ولدته فله كذا ويدور شركة في المعين ولا يخص احدهما الا بالقرعة والاولوية وجه ثالث وهو تخير الموصي في التعيين عن حيث انه متواطي

فان جاءت

فان جاءت بذكر وانثى صرف لكل ما عين له من غير اشكال **قوله** والحق آخرج ذهب اليه صاحب التمهيد وحكاه عن جماعة وضرب لاثبات الاولى مثالا وفرع عليه لثانية الاستدلال على طهورية كل ماء ينزل من السماء او نبع من الارض بقوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به نبا على ان المنفي كل ماء وهذا من الوهن بمكان ومن الذي يعقل من الآية وبقول ان فيهما كل فاكهة وان قصي ما يقتضيه الامتنان بعد ثبوت الجنان زائدا على ما يتحقق به المفهوم عظم الفاكهة اي فاكهة ليست كفواكه الدنيا كما قال الخاصة جيد واما الثانية فيكفي في تحقق الامتنان مجرد انزال الماء من السماء واي منة اعظم من ذلك بانهم الماء من حيث لا يحتسبون وهم احوج ما يكون اليه من غير تعب ولا نصب حتى ياتي الى كل فيها نظارة و مزرعته او حيث يحتاج اليه فينقذهم من الهلاك وقد اشرفوا عليه ويحيي بلادهم وينزهها بالخصب بعد ان اغبرت بالجدب **سلمنا** ولكن يكفي فيه كونه عظيم النفع على انها انما نزلت في واقعة خاصة كان قد اصاب بعض اصحاب رسول الله صلعم جنابة فانزل الماء نعم ربما استدل على عموم الطهورية بما دل على طهورية ماء السماء كهذه الآية وقوله وانزلنا من السماء ماء طهورا مع ما دل على ان الماء كله من السماء كقوله وانزلنا من السماء ماء فسلكه ينابيع وليس فيها ان كل ماء في الارض من السماء فجاز ان يكون ما في الارض مما لم ينزل من السماء غير طهور وبعد هذا كله فاقصى ما هناك استفادة العموم بقرينة الامتنان فاين هذا من دعوى الوضع **قوله** واخرج في سياق الامر الخ كانه اراد الامام الرازي حيث يقول في المحصول ان وقعت في الخبر نحو جائني رجل فانها لا تعم وان وقعت في الامر نحو اعتق رقبة عمت عند الاكثرين بدليل الخروج عن العهدة باعتاق ما شاء هنا كلامه ولا ريب انه انما اراد العموم البدلي دون الشمولي وح فوجه عدم عمومها في الخبر ان الواقع مجيئ شخص بعينه قطعا بخلاف الامر **قوله** ومنها الجمع المعرف والمضاف لا خلاف بين اصحابنا و محققي اهل الخلاف في عموم الجمع المحلى والمضاف سواء كان جمع سلامة او تكسير قلة او كثرة جمعا اصطلاحيا او اسم جمع كركب وصحب فان اهل اللغة لا يسمونه جمعا بل اسم جمع جنس جمعي ككلم و لقد سماه في الصحاح جمعا ولعله لكونه عنده اسم جمع اما اسم الجنس الافرادي كعسل وماء وما دل منه على الفرد المنتشر كرجل وفرس فمن المفرد قطعا بل التحقيق ان الجمعي منه كتمر و شعر وبقر وكماة كذلك لعدم ملاحظة الافراد فانا حصول لكلم فالظاهر انه اسم جمع ثم المعروف بين اهل العربية تقسيم اللام الى عهدية وجنسية والعهد الى خارجي وذكري وحضوري والجنس الى ما يراد من حيث هو او من حيث تحققه في ضمن فرد لا على التعيين او في جميع الافراد وتسمى لام الطبيعة والثانية بالعهد الذهني والثالثة بالاستغراق والسكاكي يزعم ان اللام لا تكون الا للعهد لانه لا معنى للتعريف الا التعريف هو العهد

ثم المعهود قد يكون هو الحقيقة وقد يكون حصة منها فالاختلاف راجع الى المعهود الذي هو معروض معناها لا الى نفس معناها كي تنقسم بحسبه ومن الناس من يقول انها لا تكون الا جنسية لكن الجنس يلحظ تارة من حيث هو واخرى في ضمن فرد معين وغير معين او في جميع الافراد وانت تعلم ان التعريف عبارة عن الاشارة الى كون مدخولها معلوما عند السامع حاضرا في ذهنه وان العهد في اصطلاحهم عبارة عن كون الشيء معهودا في الخارج بين المتكلم والسامع كما انه في اللغة كذلك ومن ثم لا يطلقون على الذكري والحضوري الا مقيدا ولا ينصرف بالاطلاق الا الى الخارجي واما الذهني فاصطلاح حادث والا فلا عهد في شيء منها سوى حضور المدخول في الذهن فكان ينبغي ان يسمى لكل بذلك وبالجملة فتسميتها في جميع استعمالاتها عهدية باعتبار حضور مدخولها كما صنع السكاكي خارج عن القانون وكذلك تسميتها في الكل جنسية لظهور ان الجنس في العهد الخارجي غير ملحوظ بحيث بين اهل النسبة وانما يراد الشخص المعهود بخصوصه فالوجه اذن تقسيمها الى العهد والجنس كما هو المعروف هنا كله في الكلام على مجرد الاستعمال والتسمية واما الكلام في تعيين المعنى الحقيقي من بين تلك المعاني فنقول لا ريب ان المتبادر المنساق من اطلاق المفرد المحلى مع قطع النظر عما يتعلق به من الاحكام وغير ذلك من القرائن انما هو الجنس من حيث هو فلا يصار الى غيره الا بقرينة معينة خصوصا العهد الذهني فانه مقطوع بمجازيته ولا كلام فيه خلاف فانها مظنة الريبة لكثرة استعماله في العهد الخارجي فلا يبعد ان تكون حقيقة فيه ايضا بعد التركيب وتبادر الطبيعة قبله واما الاستغراق فانه مما تشتبه ارادته عند ارادة الحقيقة بحيث تقول الانسان شانه كذا والاسد كذا والبعير كذا والطير كذا وهكذا سائر الاجناس جميعا وافراده وقد لثبات ما يثبت للحقيقة الطبيعة يثبت لافرادها وهو الاستغراق ومن ثم صح الاستثناء من الكل فتوهم انه هو المراد دون وذهب اليه ذاهبون والتحقيق هو العكس وتمام القول في ذلك يأتي ان شاء الله تعالى في الكلام عليه اما الجمع المحلى فلا ريب ان استعماله في العهد الذهني نادر وجاء عدما مجاز نادر الاستعمال كما كلت غنمي الذئاب واهلكنا ملوك الطلة وفي العهد الخارجي وان كثر لكنه ليس بالمتبادر الذي وضع له اللفظ بل يحصل العهد بقرينة عليه انما المتبادر من الاطلاق هو الجنس والاستغراق واستعماله في كل منهما شايع كثير والمعروف ان المتبادر والشيوع للاستغراق والحق ان الجنس ان لم يكن هو المتبادر فليس المسبوق واما الاستعمال فاستعماله بحيث لا يجري فيه احتمال غيره اكثر من ان يحصى كيركب الخيل ويلبس الفراء و يحب الشعراء ويحب النساء ويلعب بالكعاب مع الصبيان ويشتغل بالملاهي ويباشر المغنين ويخالط الصلحاء والادباء ويجالس الى الزهاد والاتقياء والعلماء والفقهاء والاولاد حتى ربي لكن من المخصوب

والهالكين

والهالكين والضالين ويتواضع الفقراء ولا يحتفل بالاغنياء ويخرج الى الاسواق ويحادث الرجال وفي الدعاء اللهم ارزقنا عبادة المتقين واخبات المؤمنين وبشرى المتوكلين واجعلنا من الاحياء المرزوقين وغير ذلك مما لا يستقصى ثم يجري احتماله في اغلب مظان الاستغراق فانك تقول في نحو ان الله يحب المحسنين والمتقين ويبغض الظالمين والمعتدين والكاذبين ان الله يحب هذا الصنف ويبغض هذا الصنف ثم انا يتعلق بالطبيعة ويجعل من لوازمها تعلق كل فرد بمعنى الاستغراق بل نقول انه غير مقصود وان جاء تبعا وانما المقصود طبيعة الصنف بخلاف اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات الاحياء منهم والاموات وتابع اللهم بيننا وبينهم بالخيرات وقوله في دعاء الصحيفة بعدان قال اللهم تفضل على فقراء المؤمنين وعلى الاغنياء وعلى الشيوخ وعلى الشبان وعلى النساء وعلى الملوك وعلى العلماء وعلى المتعلمين وعلى المستمعين الى آخر الدعاء فان المراد في ذلك كله العموم دون قوله في الاول وتابع اللهم بيننا وبينهم بالخيرات وفي الثاني فقراء المؤمنين على الكفاف البر فان المراد بهما الجنس فاعرف لكل مقام مقاله وعلى هذا فهو مشترك بينهما لا ينزل على احدهما الا بقرينة واذا ضيف المبادرة العموم تعين له ككل الرجال وجميع النساء فكان من اضافة الصفة الى الموصوف ولكم لم تجنب على دعوى الاشتراك كثرة الاستعمال في الجنس بل ادعى الجنس يتبادر ولولا كثرة الاستعمال في الاستغراق لقلنا انه هو المعنى وجميع ما يقع في الوقوف والنذور والوصايا ونحو ذلك كهذا وقف على العلماء والصلحاء ولا عطين الفقراء والمساكين والمنقطعين ونحو ذلك في الخيرات والخانات انما يراد به الجنس وليس من مظان الاستثناء وكذلك قولك في الاقرار للاشراف على كذا وللفقراء كذا ومن الغريب ما وقع في التمهيد في فروع هذا الباب من انه اذا اوصى للفقراء فان كانوا محصورين وجب صرفه اليهم اجمع عملا بالعموم مع امكانه وان كانوا غير محصورين صرف الى ثلثه فصاعدا لان العموم غير مراد فيحمل على الجمع واذا حلف على المساكين مثلا فان كان في اثبات لم يبر الا بثلاثة اعتبارا باقل الجمع وان كان على الجمع حنث بالواحد اعتبارا باقل العدد قال والفرق ان نفي الجميع ممكن واثبات الجميع متعذر فاعتبر اقل الجمع في الاثبات واقل العدد في النفي وهذا منه بناء على ان الجمع المحلى يجب تنزيله على العموم كيف كان الا ان يتعذر فيكون كالجمع المنكر ويصرف الى اقل الجمع وانت تعلم ان هذا من مظان الجنس بحيث لا يكون فلا يجب البسط انحصروا ام لم ينحصروا واقصى ما هناك انه مجاز ثم الحمل بالعموم يقتضي صرف القدر المذكور من عشرة او مائة او اقل او اكثر لكل واحد واما البسط فانما هو مقتضى ارادة المجموع كما تقول هذه الدار لا تسع الرجال اي مجموعهم لا جميعهم اذ معناه كل واحد منهم ثم حكمه بان ما تعدد فيه العموم بمنزلة

الجمع المنكر لا وجه له لان العموم اذا لم يرد فالجنسية مرادة قطعا ومتى اريد الجنس انسلخت الجمعية قطعا كما
والاستغراق على ما شيا بل نصيصهم على الانسلاخ انما وقع في الجنس واستعماله في الجنس على عرض المجازية
كما عليه العموم مجاز لغوي لاستعماله في الجنس من حيث هو وقد كان له من حيث تحققه في جميع الافراد
وزعم سعد الدين انه عقلي قال في شرح التلخيص لا فرق بين المفرد المحلى والجمع الا من جهة ان المفرد صالح
لان يراد به جميع الجنس وان يراد به بعضه الى الواحد منه كما في كلا الذئب والجمع صالح لان يراد به جميع الجنس
وان يراد به بعضه لا الى الواحد ثم قال واما قولهم فلان يركب الخيل وانما يركب منها واحدا فمجاز مثل بنو
فلان قتلوا زيدا وانما قتله واحد منهم وانت تعلم ان التاول في الاول انما هو في المحلى لا في النسبة والمحلى
على معناه مراد به جميع الافراد بخلاف الثاني فان اسم القبيلة مراد به معناه وانما التاول والتجوز في النسبة
فبان الفرق واما الجمع المضاف فعينه الاضافة وان كانت موضوعة لتخصيص المضاف وتعريفه الا ان
المضاف يسلك مسلك المحلى باللام فيراد به تارة المعهود الخارجي كما تقول جاءني غلام زيد واثنى بفرس
عمرو واذهب الى دار بكر مشيرا الى غلام وفرس ودار معهودة بينك وبين مخاطبك وهذا هو الغالب
في الاضافة وعليه بنيت واخرى فردا لا على التعيين كما تقول جاءني غلام زيد وانت تريد احدا غلامه وقد
يراد به الطبيعة كما تقول غلام الوالي لا وفاء له وقد يراد به جميع ما صدق عليه على وجه الشمول غير انا انما
وجدناهم يريدون ذلك في المفرد اذا كان مصدرا كضربي زيدا قائما اي جميع ضروبي الواقعة على زيد
ومن ثم قدروا الشرط ولم يكتفوا بتعدد الخبر كل ذلك لتبادر العموم من مثل هذا التركيب واما نحو
خادم زيد لا يكون الا مؤدبا وفرس عمرو لا يكون الا نجيبا فالظاهر انه للطبيعة هذا كله اذا كان المضاف
مفردا واما اذا كان جمعا فقد يراد به ايضا العهد كعبيد زيد وكتب عمرو مشيرا الى عبيد وكتب معهودة
وقد يراد به جمعا غير معين كجاءني عبيد آل فلان وربما جاء للطبيعة كابناء الملوك وغلمان الوالي لا
وفاء لهم ومما هو ببيع كتبه وهو من ابناء الملوك وهذا من اخبار المغرب واثار الاولين واشعار
المولدين واساطير الاولين وافعال المكلفين واقوال الصحابة كما ان المراد بالجمع المضاف اليه انما
هو الجنس وان كان بينهما فرقا لتبادر الطبيعة في الثاني دون الاول واخرى تستعمل في الاستغراق
وشمول الافراد كعبيدي احرار وابناؤنا اكبادنا وربما استعمل في شمول الاجناس كقوله عز من قائل خذ
من اموالهم صدقة والمنافي من بين هذه المعاني استغراق الافراد لاستلزامه زيد ومدبره وعبيده و
ابنائه واخوانه واشباهه ولتأديه في معنى الجمع بكاشته كقوله حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه
حرام الى يوم القيمة اي محللاته ومحرماته وذلك ان حلالا وحراما اسم مصدر يطلق على الواحد والكثير

وان الطبيعة

وان الطبيعة فانما يصار اليها في بعض الاحيان بمعونة المقام كما لمعنيين لا اخريين وهذا بخلاف الجمع المحلى فان
الجنس والاستغراق يتبادران كما سمعت برهان فان قلت من اين جاء الاستغراق والاضافة انما وضعت
للتعريف والتخصيص قلت لا منافاة بين الامرين على ان المفيد للتعريف الاضافة من حيث هي والمفيد
للاستغراق اضافة الجمع فكأنه وضع حينئذ لمجموع الهيئة والمدار على التبادر وتلوه اضافة المصدر وقد
يضاف بعض صيغ العموم الى بعض كجميع الرجال وكل رجال العلماء ولا بد من التاويل في احد الطرفين كان يقال
في الاول ان الاضافة من باب اضافة التابع كما في اضافة الموصوف والاصل الرجال جميعهم وفي الثاني ان
من موصوفه اي كل انسان قوله والمفرد كذلك عند الاكثر لا كلام في ان المفرد المحلى قد يستعمل في العموم
كما يستعمل في غيره انما الكلام في انه هل هو حقيقة فيه حتى يعد من الفاظه كالجمع المحلى ام لا وقد اختلف الناس
في ذلك فذهب جماعة منهم المبرد وابو علي الجبائي وشيخنا ابو جعفر والمحقق وابن الحاجب والآمدي
الى الاول بل عزاه الآمدي الى الاكثر والشيخ الرضي احكم بوجوب حمل المحلى باللام على الاستغراق ما لم تقم
قرينة على العهد الخارجي والذهني وسوى في ذلك بين المفرد والتثنية والجمع من غير نقل خلاف في ذلك
عن اهل العربية غير ان ابا علي اقتصر على اسماء الاجناس ولم يتعدها الى الصفات كالسارق والسارقة والزانية
والزاني وذهب ابو هاشم واكثر الاصوليين الى الثاني وهو المعروف بين ارباب المعاني فانه عندهم
حقيقة في العهد والطبيعة ولا يصار الى غيرها من الاستغراق وغيره الا بقرينة ولعم صاحب المعالم
ان المثبتين يزعمون ان لا حقيقة له الا العموم والنفاة انما ينفون اختصاصه به وان كلا الكل متفق على
انه حقيقة فيه في الجملة غاية ما هناك ان النفاة يثبتون له مع ذلك معنيين آخرين حقيقيين الجنس
والعهد حتى اذا اطلق كان مجملا والمثبتون يقولون انه مجاز فيهما ولا اجمال في الاطلاق والتحقيق ان الامر
بالعكس وان النفاة يمنعون من كونه حقيقة في العموم والمثبتون لا يمنعون من كونه حقيقة في غيره
كيف لا والمعروف في كتب المعاني وكثير من كتب الاصول كالمحصول ان لا معنى لاداة التعريف سوى العهد
الحقيقة وان الاستغراق انما يفهم في المقامات الخطابية وقد صرحوا بان المحلى في مثل ان الانسان لفي خسر حقيقة
في الجنس وان الاستغراق مفهوم من الخارج لا من نفس اللفظ بل حكى الآمدي وغيره انكار كون اللام للاستغراق
حقيقة حتى في الجمع المحلى عن جماعة وهو الذي ذهب اليه ابو هاشم اولا في العدة ولعل صاحب المعالم اخذ
ذلك من ظاهر الشيخ الرضي وقد بان انه من المثبتين وان عد نفسه في النافين احتج المثبتون بصحة الا
ستثناء كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وتقول ان الوالي يتعدى على الناس الا فلانا ولا
بد من صحته يجب الدخول ولا يتم الا بالعموم وبوصفه بالجمع كما جاء اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر

وبانه عند الاطلاق هو الوجه فانه ان نزل على ارادة الماهية كان ادخال اللام عبثا لدلالة المجرد عليها وان نزل
على ارادة فرد معين ما ينبو عنه الاطلاق في اكثر المقامات وصرفه الى معين ترجيح بلا مرجح والنافون بما في
المحصول والنهاية وغيرهما من انه لو كان للعموم لنعت بنعت الجموع مطردا واكد بتاكيده كان يقال جاء الرجل
العاقلون ورايت الرجل كلهم اجمعين وبان العموم لا يتبادر من نحو اكلت الخبز وشربت الماء وبانه لو
كان للعموم لاستلزم قوله تعالى احل الله البيع حلية كل بيع وفي الجميع نظر اما الاول فبعد تسليم توقف صحة
الاستثناء على وجوب الدخول وان ما يوهم خلاف ذلك كثير في جماعات لا زيد الا على الانقطاع كما هو التحقيق
ان الدخول الموقوف عليه انما هو الدخول في الحكم لا تحت اللفظ والذي يستلزم العموم انما هو الثاني دون
الاول لتوجيه تعلق الحكم بالطبيعة كما في نحو الاسد يفترس الانسان الا الداجن والانسان مجبول على
حب الدنيا الا من عصمه الله ومنه الآية الكريمة وكذا كل جنس حكمت عليه بحكم واستثنيت منه نوعا في الحيوان
والفواكه والعقاقير والادواء وسائر الاشياء فان المراد في ذلك كله انما هو الطبيعة لان الحكم على الطبيعة
قاض بلزومه لها ولزومه لها يستلزم لزومه لسائر انواعها وافرادها سلمنا انه لا بد من الدخول تحت
لفظ المستثنى منه وان المعنى في الآية ان كل انسان في خسر الا المؤمنين لكنه في العموم مجاز قرينته المقام فانه
قاض بالحكم على الكل الا الاستثناء كما قيل ليتوجه ان الاستثناء اخراج ما وجب دخوله والذي يدل على انه
مجاز عدم اطراده لا تقول لقيت العالم الا المتكلمين ولا نازلت الشجاع الا بني فلان ولا ادع في رجل الا
اهل السوق والغواني المفرد المحلى في الاية ونحوها لم يرد به العموم لا حقيقة ولا مجازا وانما اريد به الطبيعة
وهو معنى حقيقي له ويجيء عموم الحكم لسائر الانواع والافراد بالتبعية وان مثله شائع مطرد وانما امتنع
ما ذكرناه اخيرا من المثل الثلث ونحوها لعدم تعلق الحكم فيها بالطبيعة بدليل انا اذا علقته بها كان تقول
العالم لا يحب الجدال الا الذين يطلبون العلم لغير الله والشجاع لا يقيم على الظلم وان عصى الا الذين ايدهم
الله تعالى بالالطاف القدسية والرجل يبادر على رحمة الا فلان وفلان صح من غير فرق واطرد واما الثاني
فاما ان يكون الاستدلال به من جهة انه وصف بالجمع المحلى وهو للعموم فيكون الموصوف مثله او من جهة ان
الوصف بالجمع يقتضي التعدد في الموصوف وهو لا يتصور في المفرد الا بفرض العموم وايا ما كان فالتعدد
الماخوذ في العموم لا يغني شيئا لان شرط الاتصاف بالجمع ان تكون دلالة الموصوف على افراده على نحو
دلالة الجمع عليها ومن المعلوم ان الفاظ العموم عدا الجمع وان دلت على الشمول الا ان افرادها انما تلاحظ
فردا فردا وهذا بخلاف افراد الجمع فانها تلاحظ دفعة لدلالته عليها دلالة تكرار الواحد بالعطف
بخلاف اسم الجمع فانه انما يلاحظ فيه المجموع فلا يقع شيء منهما صفة للجمع ولو تنزلنا من ذلك كله فلا بد

من الظاهر

المطابقة اللفظية وما جاء على خلاف ذلك يحفظ ولا يقاس عليه ثم المتبادر في امثال هذه المقامات مفردا
كان المحلى او جمعا كاهلك الناس الدراهم والدنانير انما هو ارادة الجنس دون الاستغراق وكانه انما
عدل هيهنا في الصفة الى الجمع من جهة انه لما اشار الى الطبيعة بالمفرد لحظها في وجودها متكثرة الافراد
ووجد الحكم لازما للافراد وان لم تكن مقصودة به ووصفها بالجمع ولو تنزلنا عن ذلك كله فلا ريب ان
اقامة المفرد هيهنا مقام الجمع في ارادة العموم مجاز لعدم اطراده فلا يجوز اهلك الناس الفرس السوابق
والجارية الحسان فكيف يجعل دليلا على الحقيقة واما الثالث فالفرق بين المجرد والمحلى اظهر من ان يخفى
فان المجرد يدل على الفرد المنتشر والمحلى على الطبيعة مع الاشارة الى حضورها في الذهن وح فحاد
تنزيله على الماهية كما هو المتنافي ولا عبث واما الرابع فلا نسلم منعه بل التحقيق ان بين ارادة العموم
وملاحظة الجمعية منافرة مع انه معارض بسائر الفاظ العموم فانها لا توصف بالجمع ولا تؤكد بما يؤكد به
فلا يقال جاءني كل رجل العقلاء ولا ما جاءني رجل انفسهم او لا رجل فضلاء في الدار واما الخامس
فضعيف تبادر العموم انما كان للقرينة لما نعرفه الآن يكون المراد ان المعنى الحقيقي ينافي حمل اللفظ
وان قامت القرينة على ارادة غيره كالاسد في الحمام واما السادس فانا لا ندعي اختصاص المحلى بالعموم
بل استعماله في الطبيعة مما لا نزاع فيه بل هو المنساق عند الاطلاق والمراد به هيهنا الطبيعة

قوله البحث الثالث قيل ترك الاستفصال في الاصل هذه المقالة على ما قيل هو للشافعي
وقد جرى عليها المحققون كالامام المرتضى والغزالي وغيرهما من المتقدمين والمتأخرين وظاهرهم
الحكم بالعموم على الاطلاق والمراد بحكاية الحال ما يحكيه السائل من الحال الواقعة كما يقول ان فلانا افطر
في شهر رمضان فيسئل عن افطار خاص بلفظ عام وبذلك يقوم الاحتمال وبالاستفصال طلب فصل
المسئول عنه من غيره من الامور المحتملة وتمييزه عنها وهو الاستفهام عن المسئول عنه منها في تلك الحكاية
واحترزوا بالقيد الاخير عما اذا لم يقم هناك احتمال وذلك كقولهم لمن قال ما قعت في رمضان كفر
فلا يعم كل افطار ومثله قولك لمن يبيع الثمرة قبل ان يبدو صلاحها اجتنب هذا وبعث هذا في
فانه يخصه ولا يتعداه الى المسألة مما فيه غرر بخلاف ما اذا سئل هذا البايع عن بيع الغرر وحكمت بالمنع
من دون ان يستفصل ويسئل عن خصوص المسئول عنه فانه يعم ما وقع السائل وغيره لترك الاستفصال
مع قيام الاحتمال ثم انه لا فرق بين ان يكون السؤال عما وقع من الحال المحكية كان فلانا افطر او مع قطع النظر
عن الوقوع كان تقول ما على من افطر بالتظاهر لا نزاع في هذا الاخير لانتفاء الاحتمال المانع ولا فرق ايضا
بين ان يكون هناك سؤال حتى يكون ترك الاستفصال كما مثلنا او لم يكن حتى يكون ترك فصل كما في قوله
لمن اسلم عن عشر امسك اربعا وفارق سايرهن من غير ان يفصل بين العقد الدفعي والترتيبي فيعم في
الدفعي ويعين الاوائل في الترتيبي كما صنع ابو حنيفة وانما خصوا الاول بالعنوان لان ما وقع لا يكون الا غالبا
فيكون السؤال عنه ولا ريب ان السؤال ان كان عن الخاص يكون ترك الاستفصال عنه دالا على عموم الحكم كذا قيل
والوجه انهم انما خصوه بالذكر لان النزاع انما هو فيه وقد اشتهر التمثيل للاستفصال بقوله لمن سئل عن بيع
الرطب بالتمر اينقص الرطب اذا يبس قالوا نعم فقال فلا اذن وانت تعلم ان هذا ليس من الاستفصال في
شيء انما الاستفصال الاستفهام عما يتعلق بالسؤال عند قيام الاحتمال والمسئول عنه ههنا انما هو بيع الرطب
وليس محل شبهة نعم لو وقع سعيد على نحو بيع مباح ومحظور لصح ان يقال ايهما اردت ثم ان نقصانه باليبس مما
لا يكاد يخفى على احد فضلا عنه وكانه يريد ان يقول اوليس ينقص باليبس فكيف يجوز فكان تقرير هذا وفي
المسألة مذهبان اخران احدهما للامام الرازي وهو انه انما يحكم بالعموم اذا علم عدم علم المسئول بالحال فان
جوز علمه بها يحتمل ان يكون مراده الحكم بما علم دون المطلق ذكر ذلك في المحصول ويرد به على الشافعي
وهو ظاهر العلامة في التهذيب والغزالي في المنخول وعليه شارح البرهان وربما ادعى اتفاق الكل على انه اذا
علم اطلاعه على خصوص الواقعة لم يعم الحكم جميع الاحوال وذلك انه بمنزلة ما اذا سئل من سبيل خصوصه كما
في سؤال الاعرابي عن الوقائع بدليل انه لا معنى للاستفصال حينئذ الثاني ما ذهب اليه بعضهم من ان قيام الاحتمال

موجب للاجمال فلا يدل على عموم ولا خصوص وهو الذي حكاه المصنف ثانيا وهاهنا ان حكاية الحال ان لم يتطرق
اليها احتمال كما في سؤال الاعرابي عن المواقعة صح الاستدلال به ولكن على خصوص المسئول عنه وان قام الا
حتمال كالزوال افطرت سقط عنه الاستدلال لتحقق الاجمال باحتمال اختصاص الحكم باحد الامرين او الامور
واما ما ليس بحكاية حال ولا كلام على ما وقع كما تقول ما على من افطر فالظاهر انه لا نزاع في حمله على العموم
لانتفاء الاحتمال المانع من الحمل ولتحقق الموجب وذلك انه ان لم يحمل على العموم فاما ان يصرف الى البعض
وهو ترجيح بلا مرجح او يلغى الخطاب بلا مانع من احالة وكلاهما باطل او لان الحكم قد تعلق بالطبيعة فيتبعها
حيثما كانت وبالجملة فالكلام في حكايات الاحوال والامور الواقعة وان تعرض لها ابتداء من دون حكاية
وبالجملة فالمتكلم فيما يتعلق الحكم بخصوصه ونسب المذهب الثاني الى الشافعي ايضا واضطربت كلمة اصحابه
فيه فمن قائل انهما قولان له واخر يجمع بينهما بتنزيل الاول على ما اذا كان الاحتمال مرجوحا والثاني على
المساوي وهذا الاخير يقتضي اختصاص الشافعي بالثاني اعني المنع مطلقا فان المثبتين على الاطلاق
لا يحكمون بشموله للاحتمال المرجوح بل ينزلونه على الراجح انما النزاع في المساوي وقد يجمع بين هاتين
المقالتين اعني مقالة الامام الرازي وما بعدها بان الرازي يقول انه يحكم بالاجمال عند قيام الاحتمال و
اولئك ايضا يحكمون بالعموم عند العلم بعدم العلم اذ الاجمال انما يجيء من قيام الاحتمال وهو منتف مع
العلم بعدم العلم ونحن نقول ان الذي استمرت عليه طريقة الناس في المحاورات هو انه اذا سئل احدهم
عن حكم شيء فيه مشترك او عن حكم العدد المشترك فان كانت الافراد مختلفة في الحكم عاد المسئول
بالسؤال وقال عن ايها تسئل كما حدث بذلك عامتهم حتى النساء والصبيان وهذا كما وقع لابي جعفر في حداثة
سنه مع القاضي يحيى بن اكثم حين سأله العباسيون ان يعد له مسألة ينقطع فيها الصبي فوافقوه وحضر
المأمون فقال له بمشهد من المأمون وكان يوما مشهودا ما تقول في محرم قتل صيدا فقال ابو جعفر في حل
ام حرم عالما ام جاهلا عمدا ام خطأ صغيرا ام كبيرا عبدا القاتل ام حرا مبتدئا ام معيدا من ذوات الطير ام غيرها
من صغار الصيد ام كبارها مصرا ام نادما بالليل في وكرها ام بالنهار عيانا محرما للعمرة ام مفردا بالحج فانقطع
يحيى ولم يحر جوابا وهذا وان لم يكن حكاية حال لكن الغرض بيان العادة في السؤال وربما فصل مبتدأ من
دون ان يسئل وان كانت الافراد متفقة في الحكم ترك المسئول الاستفهام عن خصوص المسئول عنه لعدم
الفائدة وكان تركه للاستفهام بحكم تلك العادة خصوصا اذا كان حكيما دليلا على عموم الحكم وكذا الشأن
اذا اخبر بمثل ذلك او اخبر ولما كانت محاورات الشرع على نمط محاورات الناس كان تركه للسؤال دليلا على
العموم على ان المناسب لحال الشارع الذي غرضه افادة الدين وبيان الشريعة المستقيمة التي يشترك فيها

الاولون والاخرون والحاضرون والغايبون والموجودون والمعدومون يجب بناء عليها الصغير والكبير فيها
الكبير ويتمادى عليها الاعصار ويفنى فيها الاعمار وكان بيانه للاحكام انما هو عند عروضها للمكلفين
وسؤالهم فيها ضبط القواعد الكلية دون الكلام على الصور الجزئية فاذا قال امسك اربعا فالظاهر
ان ذلك حكم كل من كان تحته اكثر من اربع على اي نحو كان دون خصوص المخاطب ويعم من كان عقده
على الجميع دفعيا مضافا الى ما في ذلك من التغرير بالجهل للمعدومين والغايبين بل للحاضرين بل
المخاطب نفسه في واقعة اخرى وتجويز العلم لا يدفعه وانما يمنع اصدار الجواب على حسب ما علم
مريدا به خلاف ظاهره ووقوع ذلك في بعض الاحيان من المعتنين بالناس من المعلمين والاطباء
وارباب الحرف والصناعات انما هو لان الغرض انما هو العمل لا اظهار الاحكام وضبطها وعدم
اختلالها بل كثيرا ما يقصد الاطباء ومن يليهم الاخفاء وعدم البيان تحاشيا فان قلت لا معنى للاستفصال
مع امكان العلم قلنا ما كان لنوجب الاستفصال على العالم وانما نوجب عليه التفصيل لا اخفاء العلة
~~فان قلت لا معنى للاستفصال مع امكان العلم قلنا ما كنا لنوجب الاستفصال على العالم وانما نوجب~~
~~عليه التفصيل~~ اضيق ما هناك انه تاخير بيان عن وقت الخطاب ونحن لا نمنعه قلت ان اخر بيانا تاخيره
عن وقت الخطاب فما كان ليجيزه تاخيره عن وقت الحاجة ولا ريب في عروضها في هذه المدة المتطاولة
بل في عصره بل بحال الخطاب حسبما تقتضيه العادات فاما من نفى العموم على الاطلاق فقد
كابر الوجدان وخرج عن كلام ارباب الشريعة عما استقرت عليه طريقة اهل اللغات ولسنا اذا سئلت
وقلت قد تعذر على استعمال الماء فهل لي اذا بادرت الى التيمم للصلوة ام لا فاذن لك بالمبادرة على
الاطلاق تبادر من غير ان تفرق بين مرجو الزوال وغيره وكذا المستحاضة اذا سئلت فاطلق لها الجواب
تسوي بين المراتب الثلاثة وبالجملة فالمدار على الظاهر المتبادر واحتمال اقتضاء المقام الاجمال والابهام
لا يعارضه اللهم الا ان يشتهر العام بشيء كالافطار بالاكل فربما قيل الجواب عليه ولا يمنع بعد هذا
كله ان يمنع من استمرار طريقة الناس على الاستفصال او التفصيل على الاطلاق ليكون ظاهرا في العموم
بل مع الجهل بالحال واما مع العلم فقد يفصلون وقد يتركون ذاهبين بالحكم الى الخصوص المعلوم كما عرفت
عن اهل العرف وغيرهم واما ما جرت به العادات من السؤال فانما هو عند الجهل بالحال اوحيث لا يكون
السؤال عما وقع كان يقول ما على من افطر او عما وقع ولكن لا باعتبار وقوعه كان يقول رجل افطر ولا
كلام في شيء من ذلك انما الكلام فيما يكون السؤال فيه عن امر وقع وهو المراد بحكاية الحال وهو ان لم
نقل بظهور اختصاص الحكم فيه بالمعلوم لم نقل بظهور خلافه اعني العموم اللهم الا ان يكون الجواب

في نفسه علمًا كما كان يقول من افطر كفر فيتم ح ولا كلام وهذا انما الكلام في غيره كان يقول له كفر فهو
المناسب حفظ القوانين قلنا مسلم وهو الغالب المستفيض ولكن نقول ما اتفق ان سئل عن ما عن
واقعة بعينها فقال في الجواب افعل كذا فليس ذلك بالقانون انما القانون ان يقول لمن فعل كذا او
عليه كذا او فعل كذا يوجب كذا فقولنا ان في ترك التفصيل تاخير البيان عن وقت الحاجة قلنا انما يتم
لو كان قوله افعل كذا مع العلم بالحال ظاهرا في القانون وليس كذلك انما الظاهر قوله من فعل كذا وفعل كذا
ونحن نمنع ان يقول ذلك في محل التفصيل ثم لا يفصل ان قلت ما ذكرت فالظهور لا يكاد ينكر فان
كل من سمع عليلا او سليما او صانعا عرض له في صنعته ما عابه او مستفتيا غير هؤلاء من عرض له
ما لا يسئل عارفا فامره فيما سئله بامر علم ان هذا الامر لما سئل عنه ان خاصا فخاص وان عاما فعام فان
قال له اني اكلت فامره بالكفارة علمنا ان ماهية الاكل سبب للكفارة في نظره ولم يقصره على نوع من الاكل وان
خطاه الى غيره من الضرب والنوم ونحو ذلك واذا قال له افطرت فقال له كفر علمنا ان ماهية الافطار
في نظره سبب للكفارة ولم يقصر السببية على نوع من الافطار دون آخر ولا يتخطاه الى غيره من الظلم ونحوه
وبالجملة فالمتبادر المنساق من الاقتران تعلق المقارن بماهية ما قارنه لا بصنف ونوع منها ولا نريد بالعموم
الا هذا قلت ظهور ذلك من الاقتران الصوري لا ننكره ولكن قلنا هل معناه ذلك الا من حيث انه لم
يستفصل فلو لم تكن الماهية من حيث هي سببا بل كان السبب نوع منها لاستفصل ونحن ننكر هذا مع العلم
ونقول من الجائز ان يكون السبب هو النوع وانما لم يستفصل لعلمه بل لكن لا يضاف بعد هذا الظاهر
انما هو سببية الماهية دون نوع منها وان كان عالما بما هو مقرر عندنا الكل من انه صلى الله عليه وسلم انما كان يعامل الناس
بالظاهر يطلب من المدعي البينة ومن المنكر اليمين ومن المعترض الشهود وانا افضلت القضايا الا لارتفع
الابتلاء فكان امره ونهيه وخطاباته ومحاوراته كمحاورات الناس بعضهم لبعض وانا اذا سمعنا احدا
يقول للمفتي افطرت فيقول له كفر لم نشك في ان مطلق الافطار سبب عنده وانه لو سئل لم يلتفت الى
احتمال ان يكون عالما بالخصوصية ولا قادح في الظهور ثم اذا وجدت بالحل مثلا فقال له كفر على الخصوصية
فان قلنا وليس من الجائز ان يكون رآه باكلا او علم به بطريق عادي من طرق العلم وجاء اليه يسئله و
يقول له افطرت وهو لا يعلم ان قد علم به فامره بما يقتضيه ما علم منه من الخصوصية دون مطلق الماهية
قلت مثل هذا الاحتمال البعيد لا يقدح في الظهور وبالجملة فالظاهر من الجواب تعلقه بالسؤال وكذا كل ما لم
يشاهد وان لم يسئل عنه كقضية ابن غيلان كان الظاهر من الامر الوارد عند مشاهدة الفعل انما هو تعلقه
بخصوص المشاهد دون القدر المشترك بينه وبين غيره هذا كله مضافا الى ما يلزم من التغرير بالجهل المحتمل

والغايب بل الحاضر والسائل فكان التحقيق ما عليه الاكثرون من ان ترك الاستفصال ليس من العموم ولئن
نزلنا وقلنا بتاثير العلم فالتحقيق ان نقول ما جاء في الجواب من نحو افعل كذا ان ظهر من حاله عدم العلم
بحال السائل كان يحكي له قصة جرت عليه وهو يستكشف مواضع الخفاء منها وجب حمله على العموم
وان لم يظهر ذلك بل ظهر علمه بحاله او اخبرنا عليها ان يعلم احتمل كلا الامرين وكان مجملا ولا يلزم من
ذلك الغاء كثير من الخطابات كما قد يظن بل اقصاه انه لا ينهض حجة للخصم في محل النزاع واما
نحو من فعل كذا وجب عليه كذا او فعل كذا يوجب كذا فلا ينبغي ان يرتاب في عمومه سواء وقع جوابا
للسؤال عما وقع او عن غيره مع العلم بالحال او مع الجهل **قوله** واختاره الاولى العلامة في التهذيب
لا يظهر منه اختياره على الاطلاق ولا في شيء من كتبه اما التهذيب فبعد ان ذكر العنوان ومثل
بحكاية ابن غيلان قال وفيه نظر لاحتمال علمه بالحال وهو ظاهر في مقالة الرازي واما النهاية فقال فيها
ما نصه يحمل على العموم ما علم او ظن انه لم يعلم ولا يمنع الا اذا علم انه عالم وتلك مقالة اخرى ذا بعد مفصلة
يرجع حاصلها الى الحكم في مقامين والسكوت في ثالث وذلك لانه شرط حمله على العموم بالعلم بعدم
علمه او ظنه ومنع حمله بالعلم بعلمه وبقي ما كان علمه فيه مظنونا او مشكوكا فيه مسكوتا عنه واما ما لا اجمال
لاحتمال الخصوص فيه وهو ما لم يقع فلا كلام فيه لان الكلام انما هو في حكايات الاحوال وهذه المقالة تخالف
مقالة الرازي من حيث انه شرط امتناع الحمل على العموم بالعلم بعلمه واكتفى الرازي فيه بتجويز علمه ولان التسمية
على مقالة الرازي ثنائية وعلى هذه ثلاثية ومخالفتها المقالة الاولى ظاهرة لانهم يحملون في الكل وهو يحمل
في مقام ويمنع في مقام ويسكت في آخر ولانهم لا يرون العلم بالعلم مانعا من الحمل على العموم وكيف كان فهو اقرب
الى الاولى ما في التهذيب لما فيه ما فيه للثالثة في الحمل لثبوت الجواز فيصح الحمل على العموم فان قلت اذا
لم يكن المسئول عنه واقعا امتنع العلم فيصح الحمل على العموم ح عنده مع ما عرفت عندنا وانت لم تتفق العلماء
اطلاق هؤلاء المنع الحمل انما هو في حكايات الاحوال لا مطلقا الظاهر انهم يذهبون الى الحمل مع عدم الحكاية
لانتفاء الاحتمال الموجب للاجمال وكذا الكلام فيما اذا علم بعدم العلم فان الظاهر انهم يحملونها على العموم لعدم
الاحتمال المانع مع انه فرض ثم ما في التهذيب اولى مما في النهاية لان العلم بالعلم ان منع فليس الا لتجويزنا عليه
ان يعامله بحسب العلم وذلك متحقق مع جواز العلم وان انتفى الظن والعلم فلا اثر للعلم بالعلم بل ان تم كفى الجواز
قوله والتحقيق حاصل هذا التحقيق ان المسئول عنه ان كان واقعا وسئل عنه باعتبار الوقوع فان قطعنا
او ظننا ان المسئول عالم بوقوعه امتنع حمله على العموم ووجب صرفه الى ذلك الخاص المعلوم وان احتملنا علمه
بذلك كان مجملا لا ينزل على خصوص ولا عموم كما هو ظاهر تقرير القول الثاني وان لم يكن واقعا او كان ولكن لم

يسئل عنه باعتبار الوقوع بل عن الماهية من حيث هي حمل على العموم الا ان يغلب في فرد فيصرف اليه
وهي كالرازي مقالة خامسة مبتنية على القول بتاثير العلم بالعلم في المنع من الحمل على العموم وحكم بالاجمال
لا بالاجمال مع الاحتمال والرازي يحكم بالاجمال في كل ما لم يعلم فيه عدم العلم بوجوب الحمل على العموم مع العلم
بعدم العلم والمص لم يتعرض له واما تعرض المص لغير الواقع ونحوه فقد عرفت انه خارج عن محل النزاع
فلا يكون وجها فترا في قلت وهنا قسم آخر رابع وهو ان يسئل عن واقعة باعتبار الوقوع مع العلم او
الظن بعدم العلم وقد عرفت ان الوجه فيه الحمل على العموم وانما السؤال لا باعتباره مع ترجيح العلم
او عدمه اذا الثالث بالعلم فهو الذي اراده بالثالث واطلاق كلامه شامل لاقسام الاجوبة كلها وح
فيتوجه في الاولين انه اذا قال في الجواب من فعل كذا وجب عليه كذا وفعل كذا يوجب كذا فلا ريب في عمومه
ولا يختلف حاله باختلاف حال السائل او المسئول انما ذلك حيث يقول في الجواب افعل كذا كما عرفت
في التحقيق وفي الثالث انه اذا قال في الجواب افعل كذا اعلم بانه هو صاحب الواقعة وانما اعرض عن بيان
ذلك في السؤال حياء فلا ريب في عدم عمومه ح وكثيرا ما يتفق هذا في الناس فيقول المسئول اما انت
فافعل كذا وما عليك من غيرك انما يعم اذا جاء به عاما كان يقول من فعل كذا فعليه كذا او فعل كذا
يوجب كذا لتعلقه بالطبيعة او قال في جواب رجل فعل كذا عليه كذا وهذا الذي سبق عليه الدليل
واما الاولان فلا احتياج لحكم بعمومها الى هذا الاستدلال **قوله** وبيانه القسم الاول لان الجواب
ينصرف اي انما ينصرف الجواب الى ما وقع في السؤال من مقيد ومطلق ومقتضى تاثير العلم ان يكون انصرافه
اليهما اعني المطلق الواقع في السؤال والخصوصية المعلومة البارزة الى الخارج على حد سواء وانما اختصاصه بالخصوصية
فلا وجه له وانما يختص بها اذا وردها الامر عند مشاهدة المص كان رآه باكلا فيقول له كفر **قوله**
في الثالث لا باعتبار الوقوع وذلك من افطر او رجل افطر او لو ان رجلا افطر فما عليه والافطار مما فيه الجملة
ما لم ينسب الى فاعل بخصوصه كافطرت وافطر زيد او زيد انا فطرها او يريد وذلك لانه حمل مدار
القسمة على العلم وعدمه والعلم انما يتعلق بما يقع في الخارج **قوله** فالظاهر العموم اذ عدم الانصراف
يريد ان الذي ينبغي ح حمله على العموم لانه ان لم يحمل عليه فاما ان يلغى او يحمل على الخصوص وكلاهما محال اما
الاول فلاستلزامه بطلان التكليف بهذه الخطابات مع ثبوت التكليف بالاخذ بها واما الثاني فلا
ستلزامه الترجيح بلا مرجح لعدم العلم بترجيح بعضها وتشيل لامر بذلك يندفع ما اورده الشارح على التعليل من
انه لا يقتضي كون العموم ظاهرا ولا ربط لهذه الدعوى به اذ حاصله وجوب حمله على العموم ولقائل ان كان
العموم ظاهرا فالحمل عليه لازم لوجوب الاخذ بالظواهر وان لم يخرج فذلك الجد وان لم يكن ظاهرا فمعناه طلبه

انحصار القسمة في هذه الثلاثة بل هنا رابع لا الغاء ولا خصوص ولا عموم بل يتوقف في الفتوى ويحتاط في العمل
فان قدم بالالغاء ما يشمل هذا منعنا بطلانه وذلك لان مبنى هذا الايراد على ان المراد بالظهور من قوله
فالظاهر العموم كون العموم هو الظاهر المتبادر المنساق ولا ريب ان ما ذكره من التعليل لا ينهض لاثبات
ذلك وانما يجيء من قبل ترك الاستفصال لاستقامة الطريقة وجريان العادة بانه متى كان متعلق الحكم
خاصا سئل عنه ولا يكون بترك السؤال الا اذا كان عاما وقد عرفت انه انما اراد بما ذكرنا من انتفاء الحمل
على العموم وما يقتضيه هنا انه كان ينبغي له ان يقول فالواجب او فاللازم اقتضاء الدليل بناء على تمامه
بذلك لكن ذلك له عادة يعبر عن اثبات المعلوم بالظاهر كما سيقول والظاهر من المرتضى وهو بذلك
يصح بذلك كله ذلك للاستطراد **قوله** اذا سئل مع نحو مدار القسمة في هذا التقسيم على
كون الجواب عاما في نفسه لانه من الفاظ العموم كما في القسم الاول او عاما بملاحظة ترك الاستفصال
كما في الثاني وخاصا بالخصوص متعلقه وهو السؤال كما في الثالث من غير فرق بين كون المسئول عنه
بالواقعة المسئول عنها او غير عالم او بين كوننا عالمين بعلمه ومحتملين او قاطعين بعدمه او بين كون السؤال
عن الواقعة باعتبار وقوعها او لا باعتبار الوقوع وهذا خلاف تقسيم المص فان مداره كان على كون السؤال
عن الواقعة باعتبار وقوعها او لا باعتباره وعلى علمنا بعلم المسئول بذلك او احتمالنا لذلك ولم يتعرض
المص للثالث من هذه الاقسام لانه في تقسيم من ظن انه من ترك الاستفصال وليس هذا منه في شيء
لكان الاختصاص واما السيد فليس غرضه ذلك بل تقسيم ما يقع في الجواب فوجب عليه ذكره ثم المراد
بقوله من حكم المفطر ما يعم الدال على ماهية الافطار ونوع خاص منها كالاكل ليصح ان يكون مقسما للثاني
فانه خاص بالخاص وبالاول ما يشمل العام لكل فرد والخاص بفرد معين او غير معين ليصح ان يكون
مقسما للثاني فانه خاص بغير العام نعم الاول يقع جوابا عن الجميع فيكون في بعضها مطابقا وفي بعضها جوابا
وزيادة فالعام ما يدل على ماهية الافطار كقولك ما على المفطر ومن افطر فما عليه والخاص ما يدل عليها كقولك
رجل او زيد افطر فما عليه او افطرت فما علي وما يدل على نوع خاص منها كان نقول ما يجب بالاكل او ما على
الاكل او من اكل او لو ان رجلا اكل ورجل اكل او زيد اكل فما عليه او اكلت فما علي فاذا قال في الجواب
تجب الكفارة او عليه الكفارة او عليك اختص بالمسئول عنه اعني الاكل ولا يتخطاه الى غيره من انواع المفطرات
واما اذا قال من فطر فعليه او على المفطر كذا عم لكونه صيغة عموم وعن مثله احترز بقوله في الثالث والجواب مثله
قوله فيحمل النقل يريد انه اذا كان السؤال خاصا والجواب مثله كما مثلنا كان جوابه بمنزلة فعله في
الخصوص وذلك لان فعله وان كان مدركا للاحكام بواسطة قاعدة التاسي كقوله انه لا يختص بتلك الواقعة

ولا يتعداها الى غيرها مما يشاركها في الجنس بخلاف قوله فانه يجب لو صح فان كان موضوعا للعموم عم والا
لم يعم بل ربما وقع في كلام السيد ما يدل على عدم جواز تخطيها الى نظائرها مما يشاركها في النوع قال في الذريعة
في الكلام على فصله وفصل عليهم لا يخ من وجهين اما ان يكون الوجه الذي وقع عليه غير معلوم نحو ان ياخذ
من بين رجل ملكا من غرائن مثلا جهة اخذ بعينها فيكون ذلك مجملا او ان يعلم الوجه مثل ان يقضي با
لشاهد واليمين وهذا حكم في عين لا يجب تعديها ولا تخطيها قال ولولا ان الدليل قد دل على تساوي
كل المدعين والمدعى عليهم في هذا الحكم لما عدينا هذا الحكم الى غير موضعه وح فلا يتم التشبيه المذكور هيهنا
لان الجواب الخاص يتعدى فيه من الواقعة الى نظائرها حتى يدل في المثال على وجوب الكفارة على كل
آكل ولا يحتاج الى دليل خارجي كما في الفعل نعم لا يتعدى الى ما يشاركها في الجنس كالتقطير فلا يدل على وجوبها على من افطر
بغير الاكل لكنه قال هناك بعد ما حكينا عنه بلا فصل ما نصه وكذلك لا يجوز ان يحتج من افطر في شهر رمضان
باي وجه كان فطره فعليه الكفارة بما روي ان رجلا افطر في شهر رمضان فامره بالكفارة لان ذلك قضية في
عين لا يجب عمومها وهذا كما ترى ظاهر في ان المحظور انما هو التخطي عن النوع لا عن خصوص الواقعة فيلايم ما هنا
لكن بقي التناقض بينه وبين ما قبله ثم هنا باب آخر سمي عندهم بقضايا الاعيان وقضايا الاحوال ايضا لا يعم و
كثيرا ما يشتبه بالباب الاول فيحكم فيه بالعموم كالاول ويرد عليهم المحققون العارفون بالفصل بين المقامين بان
هذه قضية في واقعة وقضية في عين وهذا وان لم يدون له كثير اهل الاصول بابا مستقلا الا انه كثيرا ما يقع
في كلام الفقهاء واهل الاستدلال والفرق بين البابين ان الاول عبارة عن حكمه بعد السوال عن قضية يحتمل وقوعها
على وجوه متعددة او على القضية المحتملة وان لم يكن هناك سوال كما في قصة ابن غيلان فانه ارسل الحكم من غير استفصال
عن كيفية القضية دل على العموم والثاني عبارة عن القضية التي يحكيها الصحابي وليس فيها سوى نقل ما حكى مما
ما علم انه فعل بنفسه بان نا وصلوته على النجاشي وتكبيره على حمزة سبعا او فعل من تعلق به الحكم سواء كان ذلك
الحكم بتقرير منه عليه كواقعة ابي بكرة او بامره فيه بامر كالمثال الذي حكيناه عن السيد اخبارا مع احتمال وقوع ذلك الفعل
على وجوه شتى وبالجملة فمتعلق الحكم في الاول هو القدر المشترك وفي الثاني خصوص الواقعة ومن ثم لم يعم ولا يجعل
به الى محل النزاع فلا يستدل بالمثال الثاني لا على شرعية التجديد والصلوة على الغائب والسبع ولا تقضيه او يكون
على جواز المثنى وان كان كثيرا ولا بالاخير على وجوب الكفارة في كل مفطر وتمام البحث في الكتاب قوله
الا ان مثاله في تنقيح المناط فيه بيان ان مناط الحكم في المثال الذي ضربه السيد القسم الثاني وحكم فيه بالعموم لكنه
تركه الاستكشاف منع فهو من تنقيح المناط لا لترك الاستكشاف كما ظن قلت ليت شعري ماذا اراد بالعموم
الذي ادعى ثبوته في المثال بالتنقيح لشمول الكفارة للافطار وغيره على ما يقتضيه دعوى التنقيح فان شمول

الحكم التنقيح شعبة من شعب القياس غاية ما هناك ان العلة المستنبطة فيه قطعية وشمولها لانحاء الافطار فان
اراد الاول فقد ابطل واي مناسبة بين الافطار وغيره من الافعال المدعى القطع بتحقق علة ثبوت الكفارة
في الافطار في غيره مع ان السبب لا يرتبط ذلك بالعموم وكيف يحسن الاستكشاف بعد التصريح بالافطار عن ارادة
غيره وبالجملة فبطلانه غني عن البيان وان اراد الثاني كما هو الظاهر فليس هناك تسوية حكم شيء ذكر وعرض عليه الحكم
الى الحكم لم يذكر لتصح دعوى التنقيح بل تسرية جميع انحاء الافطار الى متعلق الحكم اعني مفهوم الافطار على حد سواء
على ان التفاوت ما بين المفطرات كالجماع والاكل والارتماس ظاهر فكيف يدعى التنقيح وقد يقال ان ضمير عليه في الجواب
راجع الى فاعل الرجل الواقع في السوال وقضية ذلك اختصاص الحكم بفعله وعدم تخطيه الى افطار غيره لكن تنقيح
المناط قاض بتجاوزه لعلمنا بانه لا دخل لخصوص المفطر في ايجاب الكفارة ولا فرق بين كونه زيدا او عمروا او بكرا
وح فقد حملنا افطار غير المذكور على المذكور بالتنقيح فكان التنقيح هو مدرك العموم لا ترك الاستكشاف
والظاهر ان هذا مراده بدليل ما سيجيء في بابه وفيه ان استواء المكلفين في الحكم لما كان معلوما بالنص والاجماع
لم يحتج في التعميم الى دعوى قياس او تنقيح ومن ثم لم نرهم يوما سروا الحكم من فرد الى اخر بالقياس وانما يحتاجون
اليه في التسوية بين صنف الى اخر او صنف الى غيره كحمل النبيذ على الخمر والاكل على الجماع على ان التسوية انما يرتبط بالعموم
الذي اثبته بترك الاستكشاف شمول انحاء المفطرات لا افراد المفطرين وهذا واضح البحث الثالث قوله
تخصيص الحكم مبين اي ان كان المخصص مجملا كما تقول اعط بني تميم الا من ساذكره لك قال الله تعالى احلت لكم بهيمة
الانعام الا ما يتلى عليكم فلا كلام في سقوطه عن الحجية لسراية الاجمال من المخصص الى الخصوص فلا يهتدى الى الباقي فاذا
لاحتمال كل واحد انه هو ذلك البعض المخرج وح فلا يباح العطاء ولا يحل الاكل الا بعد البيان وقد حكى الاجماع
جماعة منهم الرازي في المحصول لكن حكى الشهيد ره من بعضهم وجوب العمل بالى ان يبقى واحد فيجتنب لمكان
التخصيص وينبغي تقييده بما اذا كان التخصيص فان كان باكثر فيعمل فان قلت قد نرى الناس ياخذون
بالعمومات المخصوصة بالمخصصات المجملة من غير توقف كما تقول لوكيلك اعط هولاء المنافقين لدفع شرهم
ولا كلهم ابعدهم الله وانت تريد ان تعطي وجوههم واهل الثروة منهم وبالجملة فالمطلوب الاعطاء ما يحصل
معه الغرض حتى اذا لم يعمل عد عاصيا فاين دعوى امتناع العمل لسراية الاجمال الى الكل قلت المخصص
في هذا ونحوه مبين لان المعنى الا ما تمكنت من منعه بحيث يكون منعه غير قادح نعم قد تقول اعط بني
تميم وباحث علماء بغداد ولا كلهم وانت تريد اكثرهم او بعضهم والتحقيق ان الممنوع ما يلزم من اجماله
اجمال الباقي اما ما لا يلزم منه ذلك كالمثال المذكور ونحو ما يكون الغرض فيه بمجرد عدم تعلق الحكم بالكل
كيف كان فلا وهذا بخلاف ما اذا قلت الا من ساذكره او الا اناسا منهم فان سراية الاجمال هناك متحقق

فان قلنا اذا كان قيام الاحتمال موجبا للاجمال ومانعا من العمل بحكم باب المقدمة فلم لم تجب اجتناب المحظور
فيما لا يحصر مع انه ايضا لا يمكن اجتنابه الا باجتناب الكل قلت كان ينبغي ذلك هيهنا ايضا لكن قام الدليل
وسطع البرهان على الجواز هنا للزوم الحرج المنفي بالاية والرواية بل لتوقف استقامة النظام على ذلك على
ذلك اذ قلما يوجد كثرة لا تحصر لم يشتبه فيها محظور فلو وجب اجتناب الكل لذلك لاختل النظام ومن
هنا نعرف ان المنع في المحصور جار على الاصل وان من ذهب هناك الى الجواز متمسكا باصل الاباحة والطهارة
لا وجه له لان اصل الاباحة لا يعارض باب المقدمة لورود دليله عليه والا فكل واجب بحكم باب المقدمة كان
مباحا وكل محظور بها كان مباح الفعل وهذا بخلاف ما نحن فيه فان تخصيص العام بالمجمل مما لا يكاد يقع
الا نادرا فلا باس في اجرائه على حكم باب المقدمة اذ لا حرج ثم ان سقوط الحجية يتقيد بقيد الاجمال فاذا
قال اعط القوم الا زيدا وكان المسمى منهم بزيد عشرة مثلا كان الاجمال فيهم لا في الكل وكذا اذا قال
الا بعض بني عمرو ويكون في بني عمرو وان كان التخصيص مبينا فمسالك النزاع واصحابنا واكثر اهل
الخلاف على الحجية مطلقا ولما كان منشا المنع من الحجية عند بعضهم كون المخصص منفصلا وعند
اكثرهم حكمهم بان العام المخصوص مجاز في الباقي اشار الى التفصيل الى ذلك قوله وسواء قلنا بان
ذلك العام حقيقة الخ يشير به الى الخلاف الواقع في ان العام المخصوص هل هو حقيقة او مجاز وفيه
لان حجية الخطاب لا تدور على كونه حقيقة بل على تعلق القصد بالمعنى الذي استعمل فيه سواء كان
حقيقة او مجازا ولا بد من الاشارة الى بيان الحق في تلك المسئلة لتعرف حقيقة ما ادعاه المص فنقول
جمهور الاصوليين والمتكلمين والفقهاء على انه مجاز في الباقي وعليه الشيخ والمحقق والعلامة في النهاية
والمتجوز به ما وضع للعموم سواء كان تمام اللفظ او الاداة التي دل بها او الهيئة التركيبية وذهب قوم
الى انه حقيقة فمنهم من اطلق ومنهم من شرط ثم اختلف المطلقون فيما هو حقيقة فيه فالحنابلة على انه
حقيقة في الباقي مع اعترافهم بكونه بعض ما وضع له وذلك من حيث انه اطلق على ما كان يطلق عليه
في الجملة وحكى الشيخ في العدة عن كثير من اصحابنا الشافعي وابي حنيفة ان لفظ العموم مع المخصص مطلقا
حقيقة في الباقي ومن الناس من ذهب الى انه حقيقة في العموم وبالجملة فهو مستعمل فيما وضع له ثم يرد عليه
المخصص واخرج ما خرج واما المشترطون فاختلفوا ايضا فالاكثرون على انه حقيقة في الباقي ثم اختلف
هؤلاء في الشرط فشرط ابو بكر الرازي كونه ذا كثرة يعسر العلم بقدرها وبالجملة غير منحصر وهو في اقدامه
على ذلك كالحنابلة في الاعتراف بانه بعض ما وضع له وان اختلف المدرك ومن ثم اطلقوا وخص ابو الحسين
بكونه متصلا والقاضي بكونه شرطا او استثناء لا صفة وعبد الجبار بكونه شرطا او صفة لا استثناء ووقع

في كتابه هذه الادلة تصحيح القول بالمجاز بمعنى فقيل انه عدل عنه وقال الامام الرازي انه حقيقة في العموم
ان كان تخصيصه بمتصل وينزل عليه كلام ابي الحسين فتلك عشرة كاملة واصولها ثلثة اطلاق المجاز و
اطلاق الحقيقة والتفصيل حقيقة وحال ومجاز في آخر احتج الاولون بانه لو كان حقيقة لكان مشتركا بين
الخصوص والعموم والكلام انما هو فيما وضع للعموم وبانه لو صح لكان كل مجاز حقيقة والحنابلة بان اللفظ
لنسبته الى الباقي باق على ما كان عليه وانما طرا عدم تناول الغير وبانه هو المتبادر بعد التخصيص ومن
حكى عنهم الشيخ تبادر الباقي من الجموع والذاهبون الى العموم بانه هو المتبادر من اطلاقه مع انه هو
الاصل فلا يعدل عنه وابو بكر بانه لا معنى للعموم الا شمول اللفظ لعدد غير محصور وابو الحسين
بان التقييد بما لا يستقل لو اوجب تجوزا لكان ما يقيد بقيد ولا يفيد بالجموع غير ما كان يراد به من قبل
كمسلمون والمسلم مجازا وكذا القاضيان غير ان الصفة عند الاول مما تدرّ المخصص المستقل والاستثناء
عند الثاني ليس بتخصيص لما سيجيء من ان المستثنى منه عنده باق على عمومه بحسب الدلالة وان لا
ارادة لم يطرء عليه نقل واستعمال في الغير والتخصيص انما هو في الاسناد وكذا لامر اكتفى بكون
المخصص لفظيا فانه قال لو كانت الدلائل اللفظية توجب تجوزا لكان مسلمون والمسلم مجازا والامام
الرازي بان لفظ العموم عند انضمام المتصل لو افاد البعض لم يبق شيء يفيد ما اتصل به من شرط
او صفة او استثناء والتحقيق ما عليه الامام فان لفظ العموم لو كان مستعملا في البعض لم يبق للاخراج و
التخصيص مورد وهذا الذي اراد الامام بما حكينا عنه ومن مثل قولنا اعط بني فلان العلماء وان كان
علماء او العلماء منهم او الى ان يصيروا العلماء او الا الجهال وقولنا اعط بني فلان ولا تعط جاهلا واراد انه
ما بينهما من الفرق وان دق حتى عرف واستبان انا في الاول داخلون في حكم البعض وفي الثاني معرضون
عما اردنا باللفظ عرف سر ما قلناه والذي يدلك على ذلك ان المتكلم اذا اطلق العام ثم خص بعد ذلك
بدليل منفصل يدل على خروج بعض افراده عنه فلا ريب انا اذا لم نحمله على الكذب والغلط نقول انه قد
تسامح واستعمله في بعض معناه وهو التجوز بعينه وهذا بخلاف ما اذا جاء بالدليل المخرج متصلا
بالعام غير مستقل بنفسه حتى كانهما شيء واحد فانا بلا ريب نقول لم يرد بالعام الا تمام معناه ولهذا اتى به
ووصله بما يدل على الاخراج ولم يقل اردت البعض وانت اذا رجعت الى وجدانك وجدت المتكلم في كلا
المقامين لا يريد الا ما ذكرناه وهذا هو السر في اختلاف اساليب الكلام فتارة يقول اكرم العلماء واخرى
اكرم الرجال العلماء ومن اكرم الرجال ثم يقول بعد ذلك انما اردت العلماء ولكل مقام يعرفه ارباب
المحاورات ولا ريب ان التجوز والتسامح انما هو في الاخير دون الاولين فان قلت فضالة القرينة لا يمنع من

النحوة كما في اسد شاكى السلاح كيف واكثر المجازات من هذا القبيل قلت فرق بين المقامين فان
المتصل هناك دليل المجاز لانه من لوازم المعنى المجازى وفيما نحن فيه دليل الحقيقة لانه من لوازمها
والا فلا تخصيص مضافا الى ما وجهناه في الكتاب على دفع النقض الوارد في الاستثناء بدعوى
المجاز وقد يقال ان قرينة المجاز لا دخل لها في الدلالة على المعنى المجازى بل هى حقيقة مستعملة
في تمام ما وضعت له دالة على معناها وانما الدال على المعنى المجازى هو لفظ المجاز فحسب ولكن
بشرط القرينة فالقرينة اذا شرط لا شطر وما نحن فيه على خلاف هذا فان المعنى الذى نعم هنا
انه معنى مجازى هو الباقى وبحسب هو الباقى وبالجملة مفهوم الوصف العنوانى لا ذات الباقى فان ذلك
مدلول عليه قبل التقييد كونه الباقى ومعنى كونه باقيا كون ما عداه خارجا فلا ريب ان الدال على
ذلك انما هو المخصص وهو معنى حقيقى له ولو كان المخصص قرينة مجاز لم يكن دالا عليه لما قدمنا
من ان القرينة لا شركة لها في الدلالة فقد بان لك ان لفظ العموم دال على تمام ما وضع له وهو جميع
الافراد والمخصص دال على اخراج البعض فلما خرج ما خرج انحصر الحكم في الباقى فانما جاء ذلك من
المجموع والمعنى المجازى في المجازات وان كان انما فادتنا اليه مجموع لفظ المجاز والقرينة لكن فيا دقائقها
كانت بطريق الشرطية لا من جهة كونه جزء دال وكل شطر فانه كان شرطا في الدلالة لكن كل شرط ليس
بشطر وقرينة المجاز شرط غير شطر ومن هنا يجىء الاشتباه فان قلت فاتضح بالعام المخصوص
بالمنفصل فانه من هذا القبيل ايضا مع انه مجاز عندك قلت لا ريب ان المعنى المجازى في العام المخصوص
بعلمك انما هو البعض وحده ولما كان المخصص المنفصل لا يفسره على التقييد بالوحدة كان شريكا في
الدلالة ولم يكن قرينة مجاز ولم يكن ذلك المعنى معنى مجازيا في الكلام بل هو الحاصل من دلالة الحقيقتين
وهذا بخلاف المنفصل فانه لا يدل اشتباه على القيد بل يدل على ان المعنى بلفظ العام هو البعض وان
المتكلم متجوز متسامح فكان المنفصل منصيصا على التجوز وهو بمنزلة ان تقول بعد قولك رأيت اسدا
اردت الرجل الشجاع فكيف يكون شريكا في الدلالة بل هو دال على التجوز فيكون قرينة غايته انها
صريح بخلاف قولنا في العام والمخصص العقلى بمنزلة الشائعة في الدلالة فهو يدل على انما اريد به البعض
حتى كان الشارع يقول بعد تعلق التكاليف بالكل انما اردت بالكل اهل القدرة وكذلك القرينة في
اطلاق الاصابع على الانامل فان العقل بواسطة العادة ينادى بان المراد بالاصابع الانامل وذلك منه
تصريح بالتجوز والمسامحة واين هذا من المتصل فانه ينادى على انه انما اريد بالعام العموم ليصح الاخراج
فقد بان الفرق واتضح الامر فيه بعد هذه المتعبة كلها نظرنا انها انما دلت على الاخراج ولزم من ذلك ثبوت

الوصف العنوانى اعنى البقاء انما فهما وليست هى الدالة عليها ابتداء لتكون شريكة في الدلالة فاما ما تعلق
به المخالفون فيتوجه على وجهين الاول انهما ان نهضا فانما ينهضان على من يزعم انه حقيقة في الباقى وذلك
الثانى ان الحقيقة هى الكلمة المستعملة فيما وضعت له وتناوله للباقى انما كان على انه جزء معناه لا تمام ما
وضع له والا لكان كل مستعمل في جزء معناه حقيقة واما التبادر فمع القرينة وليس ذلك علامة حقيقة
انما علامة الحقيقة ما كان مع التجرد وبهذا يرد على الثالث وعلى الرابع ان التبادر انما يقتضى الحقيقة
مع التجرد عن قرينة المجاز ونحن انما خرجنا عن الاصل بدليل التجوز فضمنه ما مر من الفرق بين المتصل
والمنفصل وعلى الخامس المنع بل اللفظ العام عندنا ما شمل جميع الافراد وكذلك مفهومه حتى في اللغة
فبطل ما قيل انه من اشتباه العارض بالمعروض ثم عدم الانحصار لازم له ومن هنا نشأ الوهم ولعله هو
منشأ شبهة الرازى ايضا وعلى السادس الى التاسع بالفرق الظاهر فان الواو في مسلمون كالف ضارب
وما ومضروب داخل في البنية وقد وضع المجموع لمعنى واحد ولم يتحقق مثله في العموم مع الخصوص واما لام
التعريف فانها وان كانت كلمة الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز
ولا نقل من معنى الى آخر على انه نهض فانما ينهض على من يقول بالمجازية واما نحن فان كلا من القيد والمقيد
مستعمل في حقيقته والجنس مع لام الجنس كذلك والجنس مع لام العهد وان تعين بالوضع القانونى
كما هو التحقيق الا ان الوضع انما تعلق بالتركيب اذا كان على هيئة معلومة وقانون معروف كالمركب الاضافى
والاسنادى بخلاف العام مع المخصص الا ان المجازات مع قرائنها حقائق والوضع النحوى ينسب اليها
احيانا انما هو لنوع العلاقة لا لنفس التركيب وتخصيص التابع بزيد بعقب واين المنفصل من المقيد النازل
منزلة الجزء **قوله** وعند اللخمى عطف على ما افهمه كلام السابق من نفى اى تخصيص العام بمبين
لا يخرجه عن الحجية عندنا وعند جمهور العامة مطلقا وعند اللخمى بهذا الشرط وعند البصرى بهذا الشرط وكان
مبنى شبهة اللخمى على ان الخصوص المتصل حقيقة وبالمنفصل مجاز وان المنفصل قرينة صارفة وان ليس
هناك قرينة معينة فكان مجملا بين جميع ما بقى من المراتب فسقط عن الحجية والبصرى على ان ما كان فيه اشعار بالباقى
كاقتلوا المشركين يكون بمنزلة المصرح فيه بالباقى حتى كانه قال اقتلوا الحربيين فكيف لا يعمل به وطريق اخر وهو ان
الاشعار قرينة معينة لارادة هذا المعنى المجازى من بين سائر المعانى بخلاف ما لم يكن فيه اشارة فان الباقى
فيه لا يكون بمنزلة المصرح به واين بيان من اطلاق اسم السارق سارقا لربع المحرز ولا يكون فيه قرينة
معينة فيبقى مجملا بين مراتب ما عدا المخرج فيسقط وعبد الجبار على ان غير المبين في حكم العدم فكيف لو خص
به ومن قال بالحجية في اقل الجمع على ان العام المخصوص مجاز ليس معه الا القرينة الصارفة فكان مجملا بين المراتب

كلها حتى الواحد لكن لما لم يجز الانتهاء بالتخصيص الى ما دون اقل الجمع كان الاجمال فيما فوقه فالمقطوع ارادته
فيعمل به دون ما فوقه واما ابو سعد فبناه على الاجمال في الكل لمجازيته مع انتفاء القرينة المعينة **قوله**
الاول تبادر كما ليس فيه اول شىء يقول في الحجاج انا ان اخترنا كون العام المخصوص حقيقة في العموم فلا
اشكال لانه كان متناولا للكل وغاية ما دل عليه المخصص خروج البعض فيقتصر عليه ويستصحب الحكم
في الباقى وكذا كلام من قال بانه حقيقة باى معنى سلكنا انه مجاز كما هو المشهور فالقرينة على التخصيص كما
انها ما نعة كذلك هى معينة للمعنى المراد من بين المعانى المجازية وهو تمام الباقى كيف ولم يرد تمام الباقى
بل اريد مجرد التحرك عن المعنى الحقيقى لم يكن لتخصيص ذلك القدر المخرج بالذكر وجه ولو اريد اخراج
غيره لذكر معه ولو تنزلنا عن ذلك فنقول ان ارادة هذه المرتبة اعنى تمام الباقى هو المتبادر المنساق من
الاطلاق في العام مع المخصص كان المنساق من العام مجردا هو الكل غايته ان هناك ان التبادر هناك كان علامة
الحقيقة لكونه مع التجرد عن القرينة وهنا على تعيين بعض المعانى المجازية كما هو الشأن في كل مجاز يكثر معانيه
واشتهر التجوز به عن بعضها وتكرر حتى صار كلما استعمل مع القرينة الصارفة لا يتبادر منه الا ذلك ودليل
كالرجل الشجاع من اطلاق اسد فانه تام دون الاجزاء وغير الانسان من ذوى الجرأة ولو تنزلنا عن ذلك كله
قلنا اذا تعددت المجازات وجب تحرى اقربها الى الحقيقة ولا ريب ان اقربها الى الشمول هو تمام الباقى
قوله الثالث انه كفاك شاهدا على اكثر مدارك الاحكام خصوصا عند العامة من العمومات
بل لا تكاد تعثر في المعاملات عندهم الا على عمومات كاحل الله البيع وخلق لكم ما في الارض وعلى اليد ما اخذت
وللرجال نصيب كالحر بالعبد والعبد بالعبد ونحو ذلك وقد تعلم انه قلما يوجد عام سيما مثل هذه العمومات غير مخصوص
بمخصصات فضلا عن مخصص حتى ساد في الامثال ما من عام الا وقد خص حتى هذا العموم فانه مخصوص
بمثل قوله تعالى انه بكل شىء عليم وبالجملة فاستمرار طريقة العلماء من لدن الصحابة والتابعين الى يومنا هذا
على الاستدلال بالعمومات التى لا يكاد يعثر فيها على عام غير مخصوص من غير نكير مما لا يكاد ينكر فكان
اجماعا مستمرا في جميع الاعصار فضلا عن عصر فان شئت فانظر الى اكثر احتجاجهم في ابواب المكاسب باحل
الله البيع مع كثرة ما ورد عليه من المخصصات من النواهى المتعلقة بالبيوع المحظورة التى نهى عنها من كبيع الميتة
والملامسة والمحاقلة والحصاة والربا وغير ذلك **قوله** وقد وقع في كلام اهل البيت عم وهذا كما روى
عن امير المؤمنين عم انه احتج على الجمع بين الاختين في الملك بقوله تعالى وما ملكت ايمانكم مع انه مخصوص بالمحارم
وكما احتجت فاطمة عم في طلب ميراثها بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع انه قد خص بالقاتل والكافر
قوله والمذاهب المذكورة الخ انما اللخمى فبعد تسليم كونه في المتصل حقيقة كما اخترنا يتوجه عليه في المنفصل

ان تعدد المعانى المجازية لا يستلزم الاجمال لتعين المراد كيف لا وظاهرهم الاتفاق على ان المراد من العام المخصوص
انما هو تمام الباقى انه حقيقة او مجازا واما البصرى فعدم اشعار المخصوص بالباقى زيادة على دلالته عليه بل دلالته
على الجميع لا يستلزم خروجه من العام ليسقط عن الحجية فيه كما انه مبنا ايضا على دعوى الاجمال في المعانى المجازية
ويكون الاشعار بتمام الباقى حينئذ يتحقق بمنزلة القرينة المعينة فينتفى الاجمال فيصح الاستدلال بخلاف ما لا
اشعار فيه فانه باق على الاجمال ويتوجه عليه ما توجه على ما تقدم ان التخصيص قرينة معينة فينتفى الاجمال
وان لم يكن هناك اشعار فلا وجه للتفصيل على ان الشيخ حكى في العدة عنه انه يذهب الى ان الخصوص في المتصل
حقيقة فكيف يجمع بين دعوييه الا ان يحمل الخلاف الى القول بكونه حقيقة فيه ايضا ويكون منشأ نفى الحجية
مع تجويزهم ورود تخصيص آخر كما قيل وانت تعلم انه متى كان حقيقة في شىء وجب حمله عليه تماما حتى يظهر
تخصيص آخر والا لسقط العموم مطلقا وبطل التفاهم واما عبد الجبار فليس لشبهته منشأ واى دخل لكون
العام غنيا عن البيان في الحجية ولعدمه في عدمها هل تقتضى الحجية الا تعلق الحكم بجميع الافراد واى مانع
من تعلق الحكم بجميع افراد العام الذى سيبينه من بعد كما تقول واتوا حقوقها يوم حصادها قبل ان يبين ما
الحق انه يقطع في العموم مع ان التخصيص في المثال انما هو المبين وهم المخاطبون دون ما لم يبين اعنى الصلوة
ثم كان ينبغى على مذهبه عدم حجية غير المبين مطلقا سواء خص ام لم يخص على انه انما يقول ان العام المخصوص
بالشرط والصفة حقيقة في الباقى فكيف يحسن منه الاقدام بعد هذا على نفى الحجية في غير المبين مطلقا
واما من بناه على اقل الجمع فقاله مركب من دعوى الاجمال فيما زاد على اقل الجمع والبيان فيه وكلاهما باطلان
الاول فلما عرفت من ان تعدد المعانى المجازية لا يستلزم الاجمال واما الثانى فالفرق ما بين الجمع ولفظ العموم
اوضح من ان يخفى ثم انه لا يتم في مثل عشرة الا واحد واما ابو ثور فعليه ما ذكر من عدم استلزام التعدد
الاجمال مع قيام القرينة المعينة **قوله** البحث الرابع هنا مسئلتان قد وقع النزاع فيهما الاولى التكليف
هل يتعلق بالمعدوم ام لا والنزاع في هذه بين الاشاعرة والعدلية فالاشاعرة على جوازه بل لا تكليف شرعا
عندهم الا للمعدوم لتقدم التكليف بقدم ما به التكليف اعنى الكلام النفسى الذى لا يتعلق وتلك شبهتهم لا تتعلق
لهم سواها وزعموا انه صدر الخطابات في الازل ثم انما هو للاعلام بالتكليف لا ازل ثم يحتاجون في اعلام المعدوم
بكونهم مكلفين الى ما تعلقنا به في اثبات التكليف من الادلة الخارجية فكانت دعوى قدم التكليف من غير
الفائدة اضطرهم اليها القول بالكلام النفسى مع انقسامه الى امر ونهى وغير ذلك من اقسام الكلام لكنك تعلم
ان هذا لا يتمشى على مقالة شيخهم ابى الحسن فانه يزعم ان الكلام النفسى امر واحد بسيط غير منقسم الى شىء
من الاقسام كسائر الصفات الزائدة القديمة التى هى مبادى الاثار بزعمهم واما العدلية فعلى المنع وقد شددوا

عليهم التكبر وذلك وحق لهم ان ينكروا ما تنكره البديهة كيف لا والعقول حاكمة بمنع تكليف الغائب بغير ما سقط بل
الحاضر الغافل بل المتوجه الجاهل ومن ثم منع اطلاق الخطاب وارادة خلاف ظاهره فكيف يليق بالحكيم تعالى ان يقوم على
ما تستنفره العقول وتنفر منه الطبائع بان يجمع كلامه على اختلاف فنونه لا شيء وما ذا الا يرمونه بكل عظيمة ولو
رمينا احدهم بما يبناه ما يحاشى من اللفظ بالاخبار والامر والنهي حيث لا مخاطب ولو همسا الصغار لا يقبله
دماغه وليت هذا الذي ارتكبوه منه على خطر عاد عليهم بفائدة كلا سوى … اثبات قديم
اخر ناسخ وذلك انهم يقصرون الخطابات اللفظية على الحاضرين ولا يتجاوزون الى غيرهم الا بما تجاوز كما عرفت
على ان كلامهم قدمائهم في التعليق بالمعدوم مطلق لكن لما راى المتاخرون شناعته زعموا انهم انما ارادوا به النفسي
فقال الابهري ان ذلك التعلق بتوجيه الكلام النفسي القائم بذاته تعالى الى المعدوم ولا امتناع في
ذلك كما لا امتناع في ان يقوم بنفس الاب طلب الكتابة من سيولد له لا بتوجيه الكلام اللفظي قلت الطلب
… كان طلب تكليف فالزام فذلك الذي تحكم البديهة بقبحه وان كان طلب تمنٍ فليس
مما نحن فيه انما الكلام في الاوامر والنواهي والاخبار وتوجيه ذلك كله الى لا شيء وفرق بين ان نتمنى
ما ليس موجود ونتمنى له وبين ان نجلس منفردا ونرسم في نفسك صورا واولادا وعبيدا واصحابا ثم
نقص عليهم الاحاديث بنفسك ونصدر اليهم الاوامر والنواهي وقال العضدي مجيبا عما اورد عليهم الوجه
انما يرد ذلك لو اريد به تنجيز التكليف حال العدم بان نطلب منه الفعل حال العدم بان يكون الفهم في
حال العدم ولم نرد به ذلك وانما اردنا به التعلق العقلي وهو ان المعدوم الذي علم الله انه يوجد بشرائط التكليف
توجه عليه حكم في الازل بما نفهمه ونفعله فيما لا يزال وهذا … في الذهب منهم ولقد اعرف
من ما حتى لم يبق في القوس منزع الا … ولا وقوع التكليف وتنجيزه حالة العدم ليتيسر له التدليس بجهلة
نخرج به عن مقام الخصومة فان الكلام على ما يدعي مخفقة فيه ثم رجع … زعم ان المراد با
التكليف التعلق العقلي فجاء بشيء لا يعرف لغيره وليس من التكليف في شيء ثم باح بالسر وفسر توجه
الحكم عليه في العدم بخطاب يفهمه حال الوجود وظن انه قد جاء بشيء واني والقبح يدور على مجرد توجه
الاوامر والنواهي الى المعدوم ومعنى الاخبار عليه سواء الزمه فهمها والعمل بها في تلك الحال او اخر
الى استجماع الشرائط فما ذا عسى يجديه حديث التعلق العقلي بعد اثبات التوجيه نعم لو كان على وجه التخيير
اذن لزال القبح ولو كفى التعلق بعدم التنجيز في دفع القبح لم يقبح عقلا ان تامر غائبا عن مجلسك او
خدما وحشما واولادا لم يبلغوا في الوجود … على الله تعالى وتملي عليهم اخبارا غير منجز بل تعلق ايجاب
العمل بها على سماع الغائب ووجود المعدوم جامعا للشرائط وانه لقبيح فان كان مجيبا كما عرفت

فان اراد

فان اراد به التعلق العقلي والحكم قضاء وقدرا فقد نقنا عليه بجواز التكاليف كقضائه بما لا يجري عليه وعلى يد من الاحوال
والافعال فليس هذا من التكليف في شيء وانما هو سبق علم وبالجملة هو كغيره مما تعلق به القضاء والقدر
وكلام الاشاعرة ليس مما ابتزه بل هذا ولكن جرت عادة هذا واشباهه عند الالجاء ان ينحل لاصحابه ما لم يرد
لهم في خلف ولم يخطر لهم ببال والحاصل ان النزاع انما هو في التكليف وهو خاتمة ما بال الكلفة ودعوى ارادة
اراد انما قال وخروج من محل النزاع فان كان الحق فاهل بالوفاق ثم وجدناه يقول في الموقف ما حاصله
انه ليس من شرط الامر ان يكون المامور موجودا بل يجوز ان يقوم الطلب بذاته قبل وجود المامور فاذا وجد المامور
كان مامورا بذلك الطلب بعينه من غير حاجة الى تجديد طلب واقتضاء واحد فكم من شخص ليس له ولد
ويقوم في نفسه اقتضاء طلب العلم لولده على تقدير وجوده فلان يقدر في نفسه ان يقول لولده اطلب
العلم وهو محصول ما حكينا عنه ههنا واما المحقق الشريف فمعترض في الشرح بان ما يجده احدنا في نفسه
هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس يستبعد انما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل غير ممكن
لان وجود الطلب بدون من يطلب منه محال المسئلة الثالثة ان الخطاب بما وضع لخطاب المشافهة
كيا ايها الناس واقيموا الصلوة هل يختص بالموجودين في زمن نزول الخطاب ويعم المعدومين فكان النزاع
في هذه في عموم لفظه وفي تلك في توجيه امر ومن ثم اثبتوا تلك في باب الاوامر وهذه في باب العموم ذهب
جماهير المسلمين من المعتزلة والاشاعرة وغيرهم الى الاول وانفرد الحنابلة بالثاني فلم يحتاجوا في الزام المعدومين
بالتكليف الى التعلق بشيء لدخولهم تحت الخطابات اللفظية سواء اثبتوا الكلام النفسي وقالوا بقدم التكليف ونفوه
وقالوا بحدوثهما وتجاوزوا وقالوا بقدم الكلام اللفظي كالكرامية والحشوية فان اكثرهم منهم واما الاكثرون فتكليف
المعدومين عند بلوغهم الى حد التكليف عند العدلية منهم بالادلة الخاصة الكثيرة من الكتاب والسنة كالايات و
الروايات الدالة على انه انما ارسل لتقويم البشر جميعا وتهذيب الطريقة للناس كافة والاجماع الذي استقرت
عليه اراء جميع المسلمين بل الضرورة من الدين وعند الاشاعرة في الاول لكنا علمنا تلك الادلة كما عرفت الحق
الاولى اما العدلية فيمنع خطاب المعدوم وبان الخطاب بشيئية لا يكون الا بين مخاطب ومخاطب احدهما المخاطب
وبان هذه الصيغ انما وضعت لخطاب المشافهة واما الاشاعرة فحيث عزلوا العقل عن منصب الحكومة لم يمنعهم
التعلق بالقبح العقلي ولم يبق لهم الا التعلق بحديث الوضع وربما الموا بما تعلقنا به وان لم يعبروا عنه بالاستقباح
تحاشيا عنه بقبيح الامكان قال العضدي في الاحتجاج لنا انا نعلم قطعا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه
وانكاره مكابرة ولنا ايضا انه امتنع خطاب الصبي والمجنون بنحوه واذا لم نوجه نحوهم مع وجودهم فالمعدوم
من الخطاب بالمعدوم اجدر ان يمتنع واحتج الحنابلة بالكتاب والسنة ودليل العقل والاجماع اما الاولى

منه تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله ارسلت الى الاحمر والاسود واما الثالث فلانهم لو لم يكونوا مخاطبين
لم يكونوا متعبدين واما الرابع فلان العلماء ما زالوا يحتجون على اهل الاعصار بهذه الخطابات من غير
نكير فكان اجماعا والجواب ان تقويم الشريعة وهداية الناس وتعبدهم لا يتوقف على خطاب المشافهة
بل هو امر دين نصب الادلة الدالة على المشاركة والاحتجاج بالخطاب كما ينهض على من خوطب به كذلك
ينهض على من قام الادلة على مساواته لهم فالمتنازع فيه هل كانوا معنيين منه على الاطلاق او يخصون المنع
بغير المنضم الى الموجود وهل الغائب عن مجلس الحضور كالمعدوم ام لا وهل المتنازع فيما انشاءه الخطاب
او يتابع الوضع كما تضمنته الكتب والطوامير والوصايا والمواعظ والخطب وكيف كان فهل هو
مخصوص بالاستعمال على وجه الحقيقة او شامل لمطلق الاستعمال ولو على وجه المجاز اضطربت كلمة
النقلة حتى ذهبا الى كل ذاهب فلابد من تحرير محل النزاع فنقول ان الذي نطقت به كتب ائمة
هذا الفن هو ان المتنازع فيه توجيه خطاب المشافهة الى المعدوم مطلقا سواء كان منفردا او منضما
الى الموجود بل التحقيق ان محل النزاع انما هو في المنضم وذلك لانه انما وقع في هذه الخطابات فالحنابلة
على انها تعم الموجود والمعدوم والباقون على اختصاصها بالموجود ومن هنا تعرف ان ما جاء في المنضم فانما
سلك طريقة الحنابلة واخذ عنها لانهم فان قلت كثيرا ما نراهم يخلطون المعدوم مع الموجود ويجرون عليه
احكامه فنقول انتم ايها الاشاعرة تذهبون الى قدم القدماء وانتم يا بني هاشم اهل العفو والرحمة وانتم
يا اهل الكوفة حماة الغدر وتقول ارحلوا يا بني تميم وليس عندك الا بعضهم وخطابك لا تريد قصر النسبة
على الحاضرين وانما تريد الطائفة والقبيلة واهل البلد كيف فاتت ربما قلت ذلك وليس من كل الا واحد
بل قد يرون الحاضرين بافعال الماضين كما يقول العلوي للاموي انتم قتلتم اباءنا والعدوي انتم غصبتم
حقوقنا فلا وجه لبعد هذا الاطلاق المنع بل الوجه ان يخص المنفرد قلت الذي يتبصر كلام القوم في مثل هذا
ان المخاطب بصيغة النداء هم الحاضرون والخبر عنهم هم وغيرهم والمعنى انتم وقبلكم تفعلون لكنه غلب
الحضور على غيرهم وعبر عن الجميع بما يعبر به عنهم فكانه قيل انتم تفعلون وقبلكم يفعلون فعبر بانتم عن
الكل مجازا للتغليب واما ما … الاواخر بافعال الاوائل فمجاز عقلي وليس يشبه ما الكلام فيه ولان انتكالهم
في مثل يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا اما يعم دون سائر ما خاطب به خطاب المشافهة على ما هو ظاهر
الاكثرين وتحقيقه انه لما كان المراد هو الطائفة والقبيلة من حيث هي واهل البلد من حيث هم وكان
حضور كل قبيل من هذه الثلاثة بتلك الملاحظة انما هو بحضور اكثرهم بحيث يصدق عرفا ان الطائفة
مثلا قد حضرت واهل البلد حضروا وكان الحاضر في الواقع انما هو بعضهم او واحد منهم احتجنا الى …

التغليب

التغليب انا غلبنا جانب الحاضر على من لم يحضر لما تحقق بحضور الاكثر ليصح الاطلاق وعبرنا بما يعبر به عن هذا
المغلب فالمعتبر في التغليب النداء ايضا لعدم احتياجهم الى اعتبار حضور من ينادى بخلاف الخبر الظاهر
عدم اختصاص النسبة بالحاضر وتوجهه عليهم ولان المراد بالنداء والخبر واحد فلا وجه للتاويل في احدهما
وترك الاخر على انا كثيرا ما نقول ذلك وليس عندك الا واحد وثانيا ان التغليب لا يخرج المعدوم عن
كونه معدوما بل اقصاه مراعاة ما يستحقه الحاضر من الاسم واهمال ما يستحقه غيره وان كان ذلك الغير
مرادا فيقدم ويطلق عليهما اسم من قبل ما يستحقه هو وهو معنى التغليب لكنه مع ذلك قد اراد بخطاب
الحاضر وغيره خطابا لغير خطاب المشافهة ولكن منضما والوجه في الجواب ان يقال الجيل القبيل من حيث
هو وبالجملة ما يصدق عليه الاسم بسبب حضور بعضه حاضر وذلك لاشتراكهم في المنافع والمضار وربما
كل يفعل الاخر ثم لما صار حاضرا بهذا الاعتبار صح ان يدعى ويخبر عنه تارة ويامر اخرى بما يخاطب به
لو كان حاضرا حقيقة وعلى هذا فصيغ الخطاب في هذه المثل لم تستعمل الا فيما وضعت له اعني الحاضر ولا
تجوز في لفظ الخطاب ولا في توجيه الخطاب به انما التجوز في جعل ما ليس بحاضر حاضرا وهو مجاز عقلي
كما يذهب اليه السكاكي في الاستعارة وهذا بخلاف التغليب فان غير الحاضر لم ينزل منزلة الحاضر بل كل
على حاله ولكن قدم جانب الحاضر وجيء باسمهما على نحو ما يستحق كما في الابوين والعمرين وجعله من باب
المجاز اللغوي فنزل الحاضر من كل قبيل منزلة قبيله للعلاقة المذكورة واطلق اسمه عليه فيقتضي قصر النداء
والنسبة والامر على الحاضر وقد عرفت ان المراد في الكل انما هو القبيل من حيث هو ثم التحقيق في الجواب ان ليس هذا
من خطاب المعدوم في شيء بل ان كان من خطاب الغائب المنضم الى الحاضر وسياتي الكلام عليه فان قلت
الا اعتبرتم في محل النزاع ما اعتبرتموه في هذا الباب من تغليب او مجاز عقلي قلنا لا يصح ذلك في محل النزاع و
خطاب المعدوم يجب ان يكون على نمط التكليف يتعلق بكل فرد فرد وليس هناك ما ينزل من الموجود منزلة
القبيلة من الحاضرين في الاشتراك والرخصة المذكورين ليصح التغليب والمجاز وبالجملة فسبق وجود المعدوم في
المثل المذكورة وصدور الافعال المنسوبة اليها في الخطاب هو المصحح للتجوز فان قلت قول العلوي للاموي انتم
قتلتم اباءنا وانتم غصبتم حقوقنا خطاب للمعدوم العرف فضلا عن المتكلم وكذلك قول النبي … لقبيل من امته
ستقتلون ولدي وقول فاطمة عليها السلام وسوف يعقب لكم ان تتركوا ولدي الحسين مجدلا وانما فعل
في الاول الاباء وفي الثاني الابناء والاتباع قلت ليس هذا من خطاب المعدوم في شيء انما الخطاب للموجود
فان كان للقبيلة فذلك وان كان لبعضهم او لواحد منهم وبالجملة لما لم يصدق عليه الاسم فكالمثل السالفة وانما
نسبة الافعال للموجود اليه لمجاز عقلي للعلاقة المذكورة فان قلت ارايت لو قال لبني هاشم يا بني هاشم انتم

ان الصدقة عليكم حرام او ليس يكون قد خاطب الموجودين والمعدومين من كان في عصره وسيكون الى
يوم القيمة قلت هذا تمام الكلام فيه الخطاب انما هو للموجودين والحكم انما هو عليهم وانما يثبت للمعدومين
بدليل خارجي غير ان ههنا في الخطاب ما يمكن ان ينهض قرينة على شمول كذا المعدومين وذلك انه علقه
بالمقبل فكان كتعليق الحكم على الوصف المشعر بالعلية واما الغايب عن مهبط الوحي ومصدر الخطاب فكلام الا
كثرين وان كان مطلقا بالنسبة اليه بل ظاهر في اختصاص النزاع بالمعدوم لكن المانع من خطاب المعدوم
من نقل او عقل قائم فيه مع ان منهم من صرح بما ذكرنا للمعدوم فان قلت اذا كان المقتضي للخطاب
هو افهامه حين ذكره ونسبته لكل اليه على حد سواء فاى فرق في توجيه الخطاب الى الكل من حضر مهبط
الوحي ومن غاب وان كان في اقاصي الارض قلت التحقيق ان المؤدي لكلامه تعالى بمنزلة المتكلم وان
حال الخطاب هو التادية والحضور والغيبة انما تعتبر بالنسبة اليه فمن حضر وكان بحيث يسمع
كلامه ويفهم مراده ووجه اليه الخطاب فهو المخاطب والا فهو خارج عن الخطاب لحقيقة الحكم بالدليل
فان قلت ما تاولت فاكثر لتناول في توجيه الخطاب الى الغايب المنضم الى الحاضر فانه في كلامهم
اكثر من ان يحصى كما تقول لانت وزيد تفعلان وانت والزيدون تفعلون او فعلتم ومنه المثل الخ
مر ذكرها ووعدت بالكلام عليها ولئن تاولت فما كان ليجديك اذ قصاراه التغليب وهو لا يخرج
المعدوم عن كونه معدوما كما قدمت قلت نحن في مثل انت وزيد وانت والزيدان نقول فيه التغليب
وكذا كل ما ذكر معه المغلب عليه بحرف العطف وغيرك افعلوا كذا لكنه ذكر الغايب متن الخطاب هو
الخطب وهو في الحقيقة مواجهة للحاضر بالامر وتحميل بالنسبة الى الغايب فكان قد قال افعل و
ليفعلوا فاذا قال صلى الله عليه وآله لجماعة انتم ومن وراءكم من قومكم واهل بلدكم افعلوا كذا قلنا
انه تكليف للكل مواجهة وتحميل وليس مما وقع فيه نزاع انما الكلام حيث لم يذكر الغايب كان يقول
للحاضرين افعلوا هذا الذي تقول يختص بالحاضرين ولا يعم الغايبين واما ما ذكرت من المثل فانه وان كان
المراد فيه القبيلة من حيث هو لكنا عرفنا انه ليس من توجيه الخطاب الى المعدوم بل الى الحاضر لمعنى انما يتحقق
بصدق الاسم من الغايبين بمنزلة الحاضرين لمكان العلاقة وذلك انما يتم فيما اذا كان الخطاب لقبيلة
او طائفة او اهل بلد كان تقول انتم يا بني فلان او يا اهل الكوفة او يا ايها الاشاعرة ولئن قلنا فيه
بالتغليب قلنا ان ذكر القبيلة واهل البلد والطائفة بمنزلة ذكر الغايبين من حيث دخولهم في
المذكور وعدم تحقق القبيلة الا بملاحظتهم فكان الخطب وصح الاطلاق وهذا بخلاف ما لم يذكر
الغايب ولم ينزل منزلة الحاضر كان تقول لجماعة افعلوا من غير ان تسميهم بقبيلتهم وطائفتهم

او اهل بلدهم

او اهل بلدهم ونحو ذلك بل تدعوهم يا ايها الناس او يا بني آدم او يا ايها المسلمون او نحو ذلك فانه هو محل النزاع
بين الحنابلة وسائر الناس فالحنابلة على انه شامل للحاضر والغايب والموجود والمعدوم ونحن على انه خاص
بالحاضر المواجه فان قلت لا اعتبرتم في محل النزاع ما اعتبرتموه في المذكور بقبيلة واهل بلدة من
التغليب او التجوز او التنزيل المذكور قلت اما التغليب فقد قلنا ان الذي هو من الخطب ذكر ما لا يتم الا
باعتبار الغايبين فكان بمنزلة ذكرهم وذلك لا يتم في مثل يا ايها الناس و يا ايها الذين آمنوا لعدم توقف
الصدق في مثله على حضور الاكثر كما في اسم القبيلة والطائفة واهل البلد فلا يكون ذكرا لنا ودعي بمنزلة ذكر
الكل واما التجوز والتنزيل فالعلاقة المعتبرة هنا غير متحققة ولو سلم فلا قرينة كما لا يخفى على المحل فلا
كلام في ان توجيه الخطاب الى الغايب المنفرد فضلا عن المنضم لتنزيله منزلة الحاضر عند مشاهدة
اثاره بل الى المعدوم المنفرد الذي طرء عليه العدم عند ذلك شايع كثير وهو مذهب معروف للعرب
بل لنا لم الناس تقف في ديارنا فنا هلها او ابيدت ونمنف ندعوهم ونقول يا تيم وذهبتم فذهبي
سكوب وقلبي مضرم واكثر تشبيهات الشعراء بالديار واهلها من هذا القبيل وقريب منه خطاب
الجمادات والحيوانات من دار ونار قذا وسيفا وغير ذلك كقولها يا شجر الخابور مالك مورقا مع ان
الخطاب انما وضع للعقلاء انما الكلام في غير هذا المقام حسب ما مثلنا واما الخطاب الوضعي ونريد
ههنا ما عد للانتفاع كالنصايح والمواعظ المودعة في بطون الدفاتر فقد ظن بعض الناس انه مما وقع النزاع
فيه والتحقيق انه لا نزاع في شموله بل لم يعا للغايبين والمعدومين بل التحقيق انه ليس بخطاب اذ
الخطاب توجيه الكلام نحو المخاطب للافهام ولا كلام ولا توجيه ههنا وانما هو كلام زهد في النفس و
نقوش وضعت من غير توجيه الى احد بل لينتفع بها من عثر عليها واما دعوى الحقيقة والمجاز فظاهر
كلامهم الاطلاق ومن الناس من فيها ونزل قولهم خاص بالموجود على انه الوضع اي انه وضع لذلك لا
انه لا يستعمل الا في ذلك ولو على المجاز واول من تنبه الى ذلك شارح الشرح ولا وجه من اصحابنا النافين
متعجبين بان المجاز اوسع من ذلك ونحن نقول اقصى ما ثبت من خطاب المعدوم المنفرد بواسطة التنزيل
الواضح المنفهم ما طرا عليه العدم عند مشاهدة آثاره والمنضم عند تقديم ذكره كانت واباك تفعلون
هذا او انت وابناك ستفعلون فاما ان تقول يا ايها الناس او يا ايها المؤمنون او تقول لحكم كذا او
يجب عليكم كذا او تريد الموجودين في اقطار الارض والمعدومين الى يوم القيمة فلا لامرين احدهما انه ليس
هنالك ما يدل على ارادة غير الحاضرين فكيف بلا دم غيره والثاني انه لو فرض ان هنالك ما يدل كان
تقول يا ايها الناس ومن غاب عنكم ومن يأتي بعدكم لم يصح ايضا لعدم ما ينبغي في توجيه الخطاب الى

الخطاب الوضعي

المعدوم من تقدم ذكر المخاطبين بخلاف ما ضربنا من المثال فان الدلالة ثابتة والنفع منتف بتقدم الذكر
وكذلك قولك لمن حضرك ابتداء انتم افعلوا كذا او حكمكم كذا او يجب عليكم كذا وانت تريد جميع
الحاضرين الغايبين والمعدومين لما ذكرنا بخلاف ما اذا قلت انتم ومن غاب عنكم ومن يجيء بعدكم
حكمكم كذا او افعلوا كذا فانه شايع لتقدم الذكر وانتفاء النفع **قوله** ما خلقه الله تعالى فصفته
ان جبريل او غيره من الملائكة الذين يرسلهم الله تعالى الى الانبياء بوحيه بمنزلة الشجرة التي كلم الله
منها موسى عم والهواء الذي يحمل الاصوات لا اختيار له في التادية وح تخلق الكلام بعد هبوطه
الى النبي عم وانتفاء الخطاب لا يتصور الا والخطاب يخرج من فيه بدون قصد والمعروف انه رسول
نقل الكلام من الله جل شانه بان يخلق الله تعالى الكلام في الهواء ويسمعه اياه او يلهمه اياه او يامره
بتاديته الى انبيائه فاذا هبط ونادم الخطاب ادى باختياره ما سمع او الهم كما يؤدي النبي عم الى الخلق
والناس بعضهم الى بعض **قوله** ولا يختص بحاضري مجلس النبي عم الخ يشير الى الاختلاف الواقع
بين المانعين وبحل النزاع هل هو المعدوم فحسب ليكون اختصاص الخطاب عندهم بالموجود سواء كان
حاضرا او غايبا كما هو ظاهر الاكثرين او ما عدا الحاضر وان كان موجودا غايبا فيختص بالحاضر
وجعلوا ثبوت حكمه الخ واما على القول بعدم اختصاصها فثبوت حكمها للمعدومين والغايبين بكون
بها كما كان للموجودين والحاضرين لمكان عمومها وهذه هي مقالة الحنابلة وقضيتها تكليف المعدوم
وللنبوغ الا ما منه من يلتزم ذلك **قوله** الاولى احتجاج العلماء الخ لما كان استدلالهم بان الخطابات
لا تنهض للعموم الا بامرين احدهما الفرد عما يدل على التشريك الثاني عدم كون الاشتراك ظاهرا
ظهورا يغني عن ذكر ما يدل عليه اشار الى الاول بقوله من غير ذكرنا جامع او صحيح نقول الخ والى الثاني
بقوله مع ان الخصم لكنه لم يذكر اعتراف الخصم بعدم ظهور مستند الشركة والمقدمة التي توقف عليها
احتجاجه انما هي عدم ظهور الشركة عرف مستندها ام لم يعرف وكانه زعم ان المستلزم لم يكن ظاهرا
فعدم ظهور ما يتوقف عليه يطويها ولما ثم استدل على عدم الظهور بالاختلاف ثم ابان ان فساده ودعوى
الظهور يغني عن البيان ثم عاد الى التنبيه عليه باظهار التعجب من خفائه حتى وقع فيه الخلاف وظهوره
حتى صار يستغني عن اخذه في الاستدلال عليه واما قوله وكيف يجوز على الله تعالى الخ فحاصله ان
المتاخرين عن زمن الخطاب لما لم يكونوا مخاطبين بها كان مستندهم في التكليف باحكامها ليس الا
ما يدل على شاركهم للمخاطبين في تلك الاحكام من اجماع او نص او قياس ويبعد في الحكمة بل يمتنع ان يجعل
مرجع سائر الناس في سائر الاعصار الى يوم القيمة في تكاليفهم الى ما بلغ في الخفاء حتى اضطرب كلهم

فيه

فيه بل كان ينبغي ان يكون نصوصا صريحة محكمة متواترة في الكتاب العزيز والسنة الغراء تنادي بالتسوية
على ما هو جاري عادته تعالى من اللطف لتكون له الحجة البالغة على الخلق وحاصله نفي ما يستقل
بالدلالة على التسوية لان ما يعرض دلالته على ذلك لا يخلو من ان يكون ظاهرا او خفيا اذ هما نقيضان
فلا يرتفعان لكن ظهوره بين الفساد ضرورة لا دليل ونحن نقول لا كلام في المقدمتين الاوليين
اعني احتجاج العلماء بالخطابات مجردة عن دليل التشريك واما الثالثة اعني عدم ظهور التشريك
نفي جبرا المنع بل قد ظهر بحيث لا يخفى على جاهل وبالجملة فالحكم باشتراك الامة في احكام الشريعة من
الضروريات التي لا تكاد تخفى على احد وان لم يعلموا سر ذلك ومن ثم ترى السواد اذا وجدوا احدا
من اهل ملتهم يخالف ما هم عليه بادروا بالنكير واما ما ذكره هو بدل المقدمة الثالثة من اعتراف الخصم
بعدم ظهور المستند فحق لكنك قد عرفت ان الحجة انما تتم بعدم ظهور الشركة لا بعدم ظهور مستندها
وما توهمه من التلازم ظاهر البطلان فكم من مقدمة بين الناس بديهية لم يتصوروا الشركة فيها فضلا عن ان
يخلفوا وما السواد والتطرق الى مداركها الا نحو ذلك وطبقة اهل العلم ومن هنا تعلم ان احتجاجه على عدم
ظهور المستند بالاختلاف فيه لا يجديه وان كان حقا وكذلك دعوى بداهة فساد ظهور المستند
واما تعجبه من اجتماع الخفاء والظهور فليس في محله اذ المدعى ظهوره انما هو الحكم بالشركة والذي خفي حتى
اختلف فيه انما هو مستندها واما دعواه انه لا يجوز على الله تعالى اخفاء مستند التكاليف فالمستند في
تكليف من تاخر عن زمن الخطاب انما هو الحكم بالتسوية وقد ظهر حتى لم يخف على احد واما مستند ذلك
الحكم فهو وان كان ايضا مستندا لان مستند المستند مستند لكن الموجب لاظهاره والمستند انما هو التمكن
من الاستعلام لتبع التكليف وذلك حاصل بظهور المستند القريب ولا توقف له على البعيد بوجه سلمنا
ولكن الادلة على التسوية ظاهرة في الكتاب والسنة وما ظهرت التسوية حتى صارت من البديهيات الا منها
مثل قوله عز من قائل وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عم ارسلت الى الاحمر والاسود وحكمي على الغايب حكمي
على الشاهد حلال محمد عم حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة الى غير ذلك مما اشتملت عليه من وصاياه
وخطبه ومواعظه من الامر بتشييد الدين والمحافظة على الشريعة واستقامة الطريقة وهداية الناس و
تبليغهم وتعليمهم والاخبار بما سياتي بعده من الاختلاف والاعراض عن السنة وهذا هو السر في استشهاد
ائمة التسوية حتى بلغت في الظهور الى هذه المبالغ لا عموم خطاب المشافهة الذي يطول الناس على بطلانه
ولعلم يكن لا ما تواتر من قوله عم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي
لحديث لكفى **قوله** الثاني الى اخر الثالث هما امر واحد ولم يذكر شيئا من هذه الخطابات ليعرف هل تعلقها

بالمعدوم الخاص من امام اوغيره باعتبار اشتمالها على حكمه وان لم يتوجه اليه الخطاب او باعتبار تنزيله منزلة
الموجود الغايب لاشتداد الاشتياق اليه وتعلق النفوس به كما وقع في ندبة ابي جعفر الخلف الصالح
عليهما السلام وهذا كما تقول من اشتاق ولده آه آه يا ولدي وكلا الامرين لا نزاع فيها اما الاول فظ
واما الثاني فللتنصيص على خصوصه لان الخاطب وقيام الشوق والحزن دليلا على التنزيل المذكور ومع
بالاول تحقق الدلالة وبالثاني ينتفي قبح توجيه الخطاب الى المعدوم وهذا بخلاف ما نحن فيه من نحو
يا ايها الناس مرادا به من حضر ومن غاب ومن لم يوجد الى يوم الدين فانه لم يذكر فيه ما يدل على ارادة
غير الحاضرين من الغايبين والمعدومين لظهوره في الحاضرين بل لو ذكر ما يدل على ارادتهم كان يقال يا ايها
الناس ومن غاب منكم ومن سيوجد بعدكم الى يوم القيمة لم يبح ايضا لانتفاء ما يذهب بالقبح من
التنزيل المذكور اذ لم يتحقق هنا من الشوق والحزن ونحو ذلك ما يقتضيه بل لا يتوقف السامع هنا
في صرفه الى الحاضرين كما انه لا يتوقف هناك في صرفه الى المعدوم المعلوم ثم الحقيق ان ما جاء به في الائمة
في الصحف الاثني عشر ونحو ذلك من قبيل المراسيل ولا كلام فيه فانه لا يقتضي جواز مخاطبة المعدوم المنفرد
كان يقول يا ايها الناس ويريد به المعدومين مع ان اقصى ما يخبر خطاب المعدوم المنضم كما سيأتي قوله
الرابع الخ يريد انا لو لم نكن مخاطبين لم يكن للامر بالتلبية ونحوها معنى اذ لا تختص الا بالمخاطب المدعوات
تسلم انها لا تختص بالمخاطب كذلك تختص من شاركه في حكم الخطاب عند وقوفه عليه بعد علمه بالشركة كيف
ولا معنى للتلبية الا دعوى الاقامة على الطاعة وانما حسن من المخاطب لمكان التكليف وهو ثابت للشريك فتحسن
منه ايضا فان قلت ليس الحسن مجرد التكليف بل المواجهة بالخطاب والدعاء ومن ثم لم يشرع لغيره وفاء الا في
جواب النداء قلت كما ان اهل اللغة والعرف يمنعون من الاتيان بها في غير النداء كذلك يمنعون منها مع التراخي
فلا يجيزون ان يقال للآمر بعد عام بل بعد يوم لبيك وان كان حاضرا فكيف بالغ عام والحاصل انا فاعلمنا ذلك
عند التلاوة لا لما فيها من التسليم والانقياد والاقامة على الطاعة والسران المكلف لما كان في كل وقت مندوبا
فاذا عثر على الخطاب الذي هو الاصل في التكليف نزل منه منزلة الخطاب المشافه فحسنت التلبية قوله
الخامس الظواهر الخ كانه يزعم ان الاربعة الاول تنفع في المطلوب اما الاول فلان الاحتجاج وقع من العلماء بل من
الائمة ولا يتم الا باحد امرين اما العموم او ظهور المشهد ولما بطل الظهور بالبداهة تعين العموم واما الثاني فـ
الثالث فخطاب المعدوم الصرف فضلا عن المنضم واما الرابع فلا وجه للتلبية الا جواب الخطاب وبالجملة فتلك
الاربعة لا تحتمل لنا وبل ينافي لكن هذا لا يدفع عنه ضيما لانه قد عرفت الكل بالظهور وحيث قال لنا ما شانا
الظواهر فقد يجاب بانه ليس كل ظهوره قاطع واقصى ما في الثاني والثالث والرابع ربما يأتي آحاد وان كان
التمام

مرجحة

مرجحة واما الاول فمنع الاحتجاج فيه استدلال الائمة بذلك انه خبر آحاد واحتجاج العلماء ليس بحجة ولا قضاء
الظهور ثم محل الشاهد من الاول قوله ومن بلغ اذ لو لم يكن الذين بلغهم مخاطبين لم يكونوا منذرين لكن العطف
قاض بالانذار وظن الشيد الشارح ان محله هو الحكم على المعدومين الغايبين بقوله ومن بلغ فاجاب بان
المراد به الموجود بالمستجمعين لشرائط التكليف واجيب بان المانع لا يمنع الحكم على المعدوم مطلقا ولو بلفظ
الغايب بل بخطاب المشافهة ثم قال ومثله ليبلغ الشاهد منكم الغايب وانت تعلم ان نحو بقيكم ومن
باق بعدكم مما لا يشتبه امره على ذي مسكة فكيف يظن بالعماء انه يرى الجماهير بمنعه مما الوجه ما ذكرناه
وهذا من الاوهام ومن الثاني امر الشاهد بابلاغ الغايب مخاطبا لم يكن في ابلاغه فايدة سوى ان الشاهد
قد خوطب بتلك الخطابات وليس ذلك مايهم رسولنا تقدم في ذلك المشهد وانما امرهم بابلاغ تلك
الخطابات ليعملوا عليها ويأخذوا بها وانما يتم ذلك لو كانوا مخاطبين بها ومن الثالث قوله لم يجعل
لناس دون ناس ولو كان الخطاب مقصودا على اهل زمانه وحاضري مهبط الوحي لكان لناس دون ناس
ومن الرابع التلبية المذكورة بالاستدراك اذ لو كان الخطاب مقصودا على من نزل عليه وخوطب به النبي بعد موته
وهو لم يموته واما الخامس فصريح في خطاب الغايبين والمعدومين بانهم بصلة الارحام والجواب
عن الاول ان الانذار به بعد ثبوت الشركة يتحقق بمجرد بلوغه اليهم ولا يتوقف على قصدهم بالخطاب وعن الثاني
ان تكليف الغايبين بالاخذ بتلك الخطابات الملقاة في ذلك المشهد لا يتوقف على توجيهها اليهم لكفى
في ذلك مشاركتهم الحاضرين في احكامها وانما امر الحاضرين بالابلاغ ليعرف الغايبون ما يلزمهم منها بسبب
الشركة وعن الثالث ان السؤال انما كان عن عجيب شان القرآن المجيد حيث مر لزومه هو عليه من الحلاوة
والطلاوة والفصاحة التي لا تخلق على كثرة التكرار وتمادي الاعصار فاجاب به بانه لم يجعل آية دون بلا
لناس دون ناس كي يكتفي فيه ما يدع السامعين في مثله من القصايد ومستحسنات الخطب وانما
انزل آية لسائر الناس وهاديا لهم الى الحق ودليلا على الصدق ثم معجزا باقيا في جميع الازمان فجعل
على صفة لا يبلى جديدها ولا تذود نضارتها وذلك لا يستلزم كونهم مخاطبين به ولا فالكتب القاصص
يستوي فيها الشاهد والغايب فتري ان ذلك كله لم يجعل آية لاحد لعدم كونه خطابا موجها كلا
بل لكل انما انزل آية للكل ولا لا دلالة ثم يبين كونه آية بعد كونه خطابا موجها وعن الرابع ان السؤال كان
عن احاد قوله تعالى ولكل قوم هاد في سائر الائمة مع انها نزلت في امير المؤمنين م فاجاب بان خصوص
المورد لا يستلزم اختصاص ما ورد فيه والا فاكثر آيات الاحكام والوعد والوعيد انما نزلت في
موارد خاصة فنرى اختصاصها بتلك الموارد وعدم جريانها في امثالها اذن لتعطلت ويثبت

تأبى هذا من دعوى الخطاب ترى ان اجزاء خطاب الكل في جزئياته او غير الكل في امثال موارده تشنيع
المناط يقتضي كونه مقصودا بالخطاب فهكذا يكون الاستدلال بعموم كثير من الخطاب ظاهر في شيء
ويعرض عن باقيه وعن مراعاة المقام الذي ورد فيه مع انه اذا جرى حكم الخطاب في شيء وصدق ان قد جرى
هو فيه ولا يتوقف الصدق على كونه مخاطبا به وعن الخامس ان المراد ان هذه وصيتي اليهم فترى ان
ذلك يستدعي مواجهة بخطاب وبالجملة فهذا حكم على الغايب والمعدوم بلفظ الغيبة اعني قوله الشاهد هنا
والغايب فان الظهور دليل الغيبة نعم لو قال اوصيكم واراد الشاهد والغايب لكان مظنة كلام
بل لو قال اوصيكم من شهد منكم ومن غاب ومن وجد ومن لم يوجد لم يكن محصورا لتحقق ما
يدل على غير المشافهة واقصى ما هناك انه غلب جانبه على غيره فجاء بما يحقيقه من اللفظ فكان ذ
صورة خطاب المعدوم المنضم وليس منه بل هو خطاب واجاد انما المحظور الذي وقع فيه النزاع ان
يقول اوصيكم ويريد الشاهد والغايب من غير ان يدل عليه كما قالوا في يا ايها الناس ونحوه قوله
احتج الخصم الخ قد عرفت ان الاشعري منهم يتعلق هنا بحديث الوضع وانا انما امنع ذلك لغة وعرفا
لان هذا الخطاب انما وضع للمشافهة واما العقل فبذلك وبالقبح العقلي بان الخطاب نسبة بلا
بدلها منتسب لكن هذا في غير الصغير والمجنون والمراد من الصغير غير المميز قوله والجواب ولا يخفى
الثاني حاصلها منع الملازمة والدعوى وذلك ان الخصم لما كان مدار احتجاجه على دعوى انه لا يقال للمعدومين
يا ايها الناس وهي بالجملة تقتضي المنع سواء كان المعدوم منفردا او منضما وسواء كان الخطاب
مشافهة وعلى سبيل الوضع والاعداد للانتفاع وجب المنع على الاطلاق بكلا الاعتبارين فكان المسلم
منها انما هو خطاب المعدوم المنفرد مشافهة فقط كما منعوه والممنوع منها امران خطاب المعدوم المنضم
ولو مشافهة وخطاب المعدوم على سبيل الوضع ولو منفردا فاجازهما واحتج على جواز الاول لما عن
خطاب المعدوم المنضم مشافهة بخطاب الولاة لرعاياهم والرؤساء لاتباعهم فانها في التكاليف
العامة انما يوجهون بها البعض ويريدون بها الكل وعلى جواز الثاني بجواز الوصية بالاوامر والنواهي
الى الاولاد وان بعدوا من غير شائبة قبح ثم اكد ذلك بما ذكره بعد من نفي الشك من الشبهة
في مثله وعدم تردد العقل في ان المخاطب بكل من عثر عليه ثم زاده ايضاحا ولم يقنع بواحد
دون اخرى فقال بل نقول الخ وحاصله ان الغايب والمعدوم سيان في عدم المشاهدة وعدم الصلاحية
للمشافهة وصحة خطاب الغايب بالنحو الثاني من المعلومات التي لا يتمارى بها احد فكيف وجميع
الكتب والمراسيل منه ثم بعدما ثبت قسمين من خطاب المعدوم وصح الثاني بما لا مزيد منه ما عليه ذكران

ماوقع

ما وقع فيه النزاع من خطابات الكتاب من القسم الثاني الذي لا ريب فيه فهو كالوصايا والنصايح المودعة
في الطوامير والكتب المدونة ليأخذ بها كل من عثر عليها الا ان هذه الخطابات قد جعل لها قوام يحفظ
بعد يحفظ بخلاف تلك لشدة الاهتمام وكالكتب المرسلة للغايبين الا ان هذه لا تختص بناس دون
ناس وما في المراسيل على الاختصاص ثم ايد هذه الدعوى اعني كون الكتاب من القسم الثاني بالصحف
المنزلة للائمة قبل وجودهم فانه خطاب قد سبق اعداده من هو في كتم العدم وذلك لانه لا كلام في انها من
الثاني وكذلك ينبغي ان يكون ما وقع في الكتاب فان مصدرهما واحد وكيفية صدورهما متحدة لمشابهة
بالحق المعلوم المقتحم ولا مدخل لاختلافهما في الاعجاز وعدمه واختلاف متعلقهما في العموم والخصوص وكيف
يكون انشاء خطاب وهو انما ثبت اولا في اللوح المحفوظ ثم انزل في ليلة القدر ثم منها الى النبي ص في
مدة عشرين سنة ثم هو يلقيه اليهم فاني انشاء بعد هذا انما هو كرسالة تعددت منازلها واختلفت
بها الرسل ثم اراد ان ينبه على ان هذا القسم واسع الباب معروف بين العلماء فقال والنصايح ونحن نقول
قبح توجيه الخطاب الى المعدوم وقصده بالخطاب منفردا او منضما مما لا ينبغي ان يرتاب فيه ذو
وجدان ومجرد المنع بعد قيام الحجة لا يجدي نفعا وانما اوهم ذلك من نحو انتم يا بني فلان حيث لم
يبق منهم الا واحد وانت وآباؤك فعلتم او انت وابناؤك ستفعلون فقد عرفت انه ليس من
شيء مما نحن فيه خطاب حاضر ولو على سبيل التنزيل لوجود المصحح مع ثبوت ما يدل عليه كما جاز تنزيل
المنفرد وكذلك ما تعلق به في الغايبين من خطابات الولاة فالقيام الدليل الدال على ارادة الكل ووجود
المصحح لتنزيل الثاني للمنع بخلاف ما نحن فيه وبالجملة فهو خطاب لحاضرين لا لحاضرين وغايبين
واما المواعظ المودعة في بطون الدفاتر فقد عرفت انها من باب انه ليس هناك خطاب ولا كلام ولا توجيه
فانما تلك رسوم تدل على الكلام انما الخطاب توجيه الكلام نحو المخاطب وكذلك ما في الكتب من نحو علم
ونحوه وكذا ما في المراسيل فقد صح لنا ان نقول لا يقال للمعدومين يا ايها الناس على الاطلاق بل الكلام
والمودع في الكتاب والرسالة ليس هو قول يا ايها الناس بل هو رسم دليل فلذلك لا يحظر لغة ولا يقبح عقلا
انما المحظور والمستقبح توجيه الكلام نحو المعدوم والغايب فان كان من قبيل الوصايا فالقول وان تحقق
لكنه ليس للمعدومين بل للموصى فان اللام للتعدية كما هو واضح وانما دعوى ان الكتاب من هذا القبيل فان
اراد ما بين الدفتين من الرسوم فكذلك لكنها ليست خطابات الله عز وجل وانما هي رسوم دالة على الكلام وانما هو
في اقوال المتشرع المخاطبة فان قلت اي فرق بين المودع في الرسالة والمحمل للرسول له كلاهما وضع للانتفاع
وان كانا معا رسوما وان اراد اقوالا ولا انشاء ولا مواجهة في شيء منهما وليس لنا ان نقول فالمقتضى

المقام انزال الشيء فشاء من جانب المقدس جل وعلا خطاب موجه الى المكلفين على وجه الانشاء ولا يقع
تكونه قع معهم ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا وهو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو
معهم اينما كانوا لانا نقول المتحقق انما يتنجز اذا كان المخاطب عالما بتوجه الخطاب اليه وكان بحيث يسمع
ويعقل ما يراد لا بمجرد كون المتكلم معه على ان الظاهر بل المقطوع به انه كان بمجلس جبرئيل يقول له مثلا
قل يا محمد يقول لك ربك افعل وقل لامتك افعلوا كما يحكي احدنا صاحبه كلاما ليمليه على آخر ولا
يجدي كونه بينهم مع تحقق التحميل لفوات الانشاء بتحققه فلتتحمل وان لم يكن في الحقيقة انشاء
لكنه يجب ان يكون على نمط الانشاء فلا يواجه به الرسول الا حاضرا كيف لا والرسول لسان المرسل
بل كثيرا ما يقصد الرسول بالاملاء الانشاء كما اذا قال لهم مكلفا يا ايها الناس اقيموا الصلوة وآتوا
الزكوة ثم يعلمهم بان هذا الخطاب الذي وقع به التكليف خطاب الله تعالى او يكون قد اعلمهم من قبل
بما يدل على ذلك والحاصل ان الرسول به يحكي حال انشاء ويجعل المرسل منشئا حين التادية
ان لم يقع من احدهما انشاء وذلك لانه اذا جاءهم قال لهم يقول الله لكم اعلموا كذا وكذا وانتم كذا
وكذا ومن ثم لا يجوز ان يقول لجماعة يقول لك وانت ولا لواحد يقول لكم وانتم كل ذلك لانه
لسانه الذي يؤدي عنه وهذا بخلاف المودع في الطوامير من رسوم محاورات العلماء والمواعظ و
النصايح العامة فان مقتضيها ان يرسم في الكتب العلمية على ما يصلح لان يخاطب به واحد من الناس من
حيث ان الناظر فيها انما هو الواحد بعد الواحد وفي المواعظ ما يدل على ما يصلح لان يخاطب به جماعة
نحو يا اخواني اعلموا من حيث انها انما تلقى على الجماعة بعد الجماعة لكنه في الحقيقة لم يقصد شيء منها واحد
ولا جماعة ولم يؤخذ حضور ولا غيبة ولا وجود ولا عدم وانما وضع لينتفع به كل من عثر عليه ورسوم
المصاحف وساير الخطابات التي يحملها الرسل الى اقوامهم ليست من هذا القبيل بل كما يكتب الرسول
ما حمل والمرسل اليه ما ارسل اليه وليس في ذلك وضع مصدر الخطاب نعم رسوم المراسيل من هذا القبيل
وضع المصدر لكنه لم يضعها وضع ما في الطوامير بل من قبيل رسم المحمل ومن ثم لا يرسم الى الواحد ما يرسم
الى الجماعة وبالعكس ولو اغمضنا عن ذلك كله فكيف يعقل مواجهة المعدومين او اهل الغايبين بالاخبار وتنا
وضع الحاضرين فان قلت نحن نقول ان القرآن العظيم منزلة خطابات لك ضمنها فيها اوامر ونواهي ووعد
ووعيد ومواعظ وانا صبور غير حملتها رسولا الى امين لك وعشيرتك وامرته ان يتقدم اليهم بذلك
كله وان يبث ذلك فيمن غاب منهم ومن حضر بنفسه او بوسايط وعهدت اليه ان يقيم مقامه في غيبته ثقة
من ثقاته ليبثها فيمن عساه يقدم بعد ذلك انشاء من بعده وهكذا لانا اذا علمنا الحاجة والحكمة للعشيرة

من حيث

من حيث هي هي لينتفعوا بها طوال الدهر ولم يخص بها ناسا دون ناس قرنا وبعد ذلك بحاضري مجلس ورود
الرسول او بالموجودين منهم ولسنا نقول ان الموضوع للكل هو الرسوم ليقال ان الكلام في الاقوال ولا
نوجب على الامين الاول ان يلقيها بنفسه على من غاب ومن لم ينشأ بعد بل يرسل وسائط وناس يقيمهم
في مقامه فلا يخاطب كل واحد منا وآبائنا الا مساواة الا من حضر منهم كما في الانشاء لكنا نقول ان هذا
الكلام وضع لانتفاع الكل ولا يختص به ناس دون ناس فهل ترى بعد في ذلك من بأس قلت من تدبر القرآن
المجيد حق تدبره وجده ملكا بين اذ منه الامور كلها على سرير مملكته يرى بهم من حيث لا يرونهم يتكلم
ويخوفهم ويصدر اليهم بالاوامر والنواهي ويعطي ويمنع ويثيب ويعاقب ويدبر ما يودهم ويصلح شؤونهم
ويدلهم على ما فيه نجاتهم وصلاحهم وينبههم ويحذرهم ويذكرهم بايام المطيعين والعصاة ويحدثهم
بالاحاديث العجيبة ويقص عليهم احسن القصص ويثني على اوليائه ويذكر مساوي اعدائه ويضرب
الامثال ويقيم الادلة ويجيب عن شبه اهل الضلالة باحسن الاجوبة ويحسن الحسن ويقبح القبيح
ويقول الحق ويهدي السبيل اذا عرض لهم مهم ودهمهم حادث او اراد دهم عدو بسوء افضى اليهم
بما يكون به خلاصهم ينزل اليهم الامر بعد الامر والحكم بعد الحكم ويورد عليهم التكاليف شيئا فشيئا
كما تورد على الصبي لطفا بهم كل ذلك بخطابات يحملها كرام رسله اليهم ولا يرد الخطاب حتى تعرض
الحاجة وتقتضي الحكمة تراه لا يقصد بمثل هذه الخطابات التي لا ترد الا في مواقع الحاجة من وردت
عليه كلا انما يحسن ذلك لو انزل الكتاب الى النبي صلى الله عليه وآله دفعة مشتملا على ضوابط ومواعظ اترى ان كل
خطاب يواجه به النبي صلى الله عليه وآله يكون بمنزلة قول المؤلفين اعلم وتدبر تراه يقول انا ارسلناك شاهدا و
مبشرا ونذيرا انا فتحنا لك انا اعطيناك الم نشرح لك يا ايها الرسول بلغ يا ايها النبي قل لازواجك
يا ايها المزمل يا ايها المدثر قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك
ولئن اتيت الذين اوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما انت بتابع قبلتهم ولئن اتبعت اهواءهم
من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين الى غير ذلك مما ملأ الكتاب وهو لا يريد مواجهة الخطاب
قل لي هل قال وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله
ان كنتم صادقين فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار الى الكافرين او قال افتطمعون ان يؤمنوا لكم
وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه الى المسلمين الذين كانوا يطمعون في ايمان اليهود او قال
ام تريدون ان تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل الاشهد والبعض المسلمين وقال ود كثير من اهل
الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا الى ان قال فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بامره ان الله على كل شيء قدير

واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه الا من ودا هل الكتاب منهم اتراه
يريد من سيوجد الى يوم القيمة كما يقول الحنابلة وانه وضع هذا الخطاب هكذا لينتفع به كل من عثر عليه
لم يقصد ناسا دون ناس او قال حيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين
ظلموا فلا تخشوهم واخشوني ولاتم نعمتي عليكم ولعلكم تهتدون كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم
آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون الا المسلمين الذين اليهود يعيرونهم
في امر القبلة والعرب الذين جعل النبي صلى الله عليه وآله منهم لا من العجم اتراه قال ذلك لساير المسلمين عربهم وعجمهم
الى يوم القيمة او قال ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص او قال قد علم ان فيكم ضعفا فان
يكن منكم عشرون الآية يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقات
ءاشفقتم ان تقدموا بين يدي نجويكم صدقة وانزل آية احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم بعد
ان منعوا من ذلك وارتكب مرتكبهم وآية النجوى وقال في اول الاحزاب يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله
نعمة الله عليكم اذ جاءتكم جنود الآية اذ جاؤكم من فوقكم ومن اسفل منكم

قوله وان علمنا الفرض الخ الاجماع على اشتراك التكليف في الاحكام مما لاشك فيه يعرفه كل احد بل
اجماع الامة في جميع الاعصار بل الظاهر انه من الضروريات والنصوص في ذلك بالغة كثيرة متواترة وغير متواترة
ثم عدم ترتب الاثر انما هو في التكاليف الشرعية واما غيرها فقد يتصور ترتب الاثر وذلك كما اذا قال المولى
لعبيده ليحمل كل واحد منكم حجرا من هذه الاحجار ثم اشترى عبدا آخر وكان له عبد غائب فعلى مقالة
من يجيز توجه الخطاب الى المعدوم او الغائب دخلا في دفعة التكليف وعلى مقالة الاكثرين يختص بالعبيد
الموجودين او الحاضرين فان قلت ما كان الحنابلة واحد من الناس يجيز توجه الخطاب الى احد من دون
توجه المتكلم اليه والله جل شانه لما كان عالما بمن سيأتي من المكلفين صح توجه الخطاب اليهم بخلاف
فلا يصح لعدم العلم وح فلا يتوجه عند الكل الا الى العبيد الموجودين وتنتفي الثمرة قلت اذا جاز توجيه الخطاب
الى المعدوم صح تنزيل خطاب المولى على ارادة كل ما قوله اذ هو من صيغ العموم ولا مانع سوى التوجيه
الى المعدوم فاذا اجزناه تعين لوجوب حمل الخطاب على كل ما يصح شاء وله الا ان يعلم منه عدم ارادة المعدوم
او ارادة ما علم او ظن ان سيدخل في ملكه دون ما لم يظن فيه ذلك من هبة او هدية او بيع لم يجز في خلده ويجعل
على منه بذلك مخصصا لما اطلقه من العموم وربما فرق الاستاد الثمرة بانه على القول بالمنع من خطاب المعدوم
والغائب يجب على من لم يحضر مجلس الخطاب اذا عثر على فهم الحاضرين ان يأخذ به وان كان مخالفا للظاهر
لان الادلة الخارجية من اجماع وغيره انما قامت على تكليفه بما كلف به الحاضرون وهم انما كلفوا بما فهموا منه
بل على القول بوجوب الفحص يجب الفحص عما عقل الحاضرون فاما الفحص وعثر وجب عليه الاخذ به وان خالف
الظاهر وان لم يعثر فقد ابلى عذره وعلى القول بالجواز فانما تكليفه ما يعقل هو من الخطاب وافق فهم الحاضرين
او خالف كما ان فهم بعض الغايبين ليس حجة على بعض ولا بعض الحاضرين على بعض لان نسبة الكل الى الخطاب
على حد سواء وليس احدنا تابعا لاحد في الحكم بل حكم كل احد ما يعقله من الخطاب لتوجهه الى الكل ابتداء
وعلى هذا فلا يجب الفحص كما لا يجب عليه الفحص عن فهم امثاله من الغايبين ولا على الحاضر عن فهم امثاله
من الحاضرين قلت قضية ما قامت عليه الادلة الخارجية التكليف بما يدل عليه خطاب الحاضر لا بما فهمه منه
لاحتمال الخطاء وان كان الظاهر مخالفة الحاضر للظاهر فيما ما نصيره عنده من القرائن الحالية ومخالفة
عرف ذلك الزمان لما عليه الان وكيف كان فان كان هذا القدر موجبا التقديم على الظاهر للظهور في
احد الامرين المذكورين لم يختلف الحال بين المجيزين والمانعين فان كلا الكل متفقة على وجوب تقديم عرف
زمانه والاخذ بالقرائن فان كان ظهور ذلك كما في اعتراه الثابت لم يختص ناس دون ناس وربما فرقها
بعض الناس بانه اذا قال يا ايها الناس مثلا وخصصناه بالحاضرين بناء على المنع وانتفوا كما نوا رجالا احرارا

فاما اذا حكم بالدليل لا شاملهم وبقي النساء والعبيد فما تبين في الحكم وعلى القول بالجواز يعم الجميع وهذا وهم فانا متفقون على اثبات الحكم لجميع ما يتناوله الخطاب من المعدومين والغائبين وبالجملة فالكل متفقون على اثبات الحكم لجميع ما يتناوله الخطاب فالحنابلة للكل بالاصالة وغيرهم للحاضرين منهم بالاصالة ولغيرهم بالتبعية لقيام الادلة على المساواة وح فاذا قال يا ايها الناس او يا بني آدم ثبت لكل احد وان قال يا ايها الرجال ثبت لكل رجل دون النساء او يا ايها النساء فلكل امرأة دون الرجال او يا ايها العبيد اختص بهم دون الاحرار **قوله** المقصد الثاني في الخصوص يتبع الكلام في التخصيص والمخصص وما يتعلق بهما التخصيص عندنا قصر الحكم في العام على بعض ما يتناوله سواء علق اولا بالجميع ما يتناوله ثم اخرج بعضه كما في الاستثناء على المختار وعلق بالبعض ابتداء كما في المنفصل فكان مباينا للنسخ لانه دفع الحكم من اصله والحكم ههنا باق على العموم في النسخ غير ماخوذ ومن عرفه بانه اخراج بعض ما يتناوله الخطاب كابي الحسين والعلامة احتاج في تناوله الثاني الى عناية مع دخول اخراج الاجزاء ولا يرد النسخ على القول بانه انتهاء المدة ويكون تخصيصا في الزمان اذ التناول والاخراج ظاهران في كون المخرج فردا من افراد اللفظ وكون اللفظ دالا عليه ودلالة العام على افراده ولا ريب ان ظهور الحكم في الاستمرار ليس بهذه المثابة ليصدق التناول والاخراج فلا وجه لجعله جنسا للنسخ وكيف يشتبه النسخ بالتخصيص والنسخ انما يتحقق بثبوته في الخارج من التكليف والتخصيص بيان لما اريد بالخطاب قبل ثبوت التكليف ثم التخصيص في حقيقته من عمل الفاعل اعني الآتي بما يدل عليه وقد يوصف به الدال عليه وصفا للدال بالمدلول كالسكين بالقطع وربما وصف به معتقده كما تقول هو لا مخصص الكتاب باخبار الآحاد ويسمى الخطاب بعد قيام المخصص خاصا لاختصاصه بالباقي واعلم انه كما يتعلق بالمنطوق يتعلق بالمفهوم ايضا لعموم ما كان فلا يصح الا اذا لم يعد بالنقض وابطال الحكم من راس غير ان العود بالنقض انما يتصور في مفهوم العلة ومفهوم الموافقة وذلك كان يقال بعد قولنا حرمت الخمر لانها مسكر الدال بمفهومه على تحريم كل مسكر لا يحرم شرب الحشيشة وان اسكرت وبعد قولنا لا تقل لوالديك اف ضربهما لا فتضاء الاول ابطال كون الاسكار علة للتحريم والثاني جواز مطلق الاذية بخلاف ما جاء في قتل الوالد المرتد وحبس الام الزانية فانه لا يقتضي جواز الاذية مطلقا فانه تخصيص العموم لم يقع احد فليس هذا من التخصيص في شيء وانما هو ابطال والمخصص قد يكون متصلا وهو المستقل المرد فذ وقد يكون منفصلا اي غير متصل لفظا وعقلا وعرفا او عادة او حسا نحو الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير واقتلوا المشركين الزانية والزاني والسارق والسارقة تدمر

كل شيء واوتيت من كل شيء ثم ان التخصيص قد كثر حتى اشتهر ان ما من عام الا وقد خص وليس هذا على التحقيق فكم من عام في كتاب الله عز وجل فضلا عن غيره لم يخص قال والله على كل شيء قدير والله بكل شيء عليم ان الله لا يظلم الناس شيئا ولا يظلم ربك احدا حرمت عليكم امهاتكم الى غير ذلك واما في غيره فمما لا يكاد يحصى مثل كل انسان حيوان ناطق وما يوحد وذلك الاشياء اذا دخل عليها لفظ كل **قوله** الحق جواز تخصيص العام الخ اختلف كلهم في منتهى التخصيص فالاكثرون على انه لا بد فيه من بقاء ما يقرب من مدلول العام وعليه ابو الحسين ومحققو المتاخرين كالامام الرازي والمحقق والعلامة وقال قوم لا يتجاوز اقل الجمع فمن ذهب الى ان اقله ثلثة قال منتهى التخصيص ثلثة ومن قال هناك اثنان قال هنا اثنان وقال قوم يجوز الى الواحد وعليه السيد الشيخ وابو المكارم وفصل القفال فاجاز في غير الجمع الى الواحد ومنع فيه الى ما دون الثلثة بناء على ان واحد الجماعة جماعة وفصل ابن الحاجب وشارحو كلامه فوافقوا الاكثرين في المنفصل اذا لم يكن محصورا واجازوه في المحصور منه كقتلت كل زنديق وهم ثلثة او ستة وما عدا الاستثناء والبدل من المتصل الى اثنين وفيهما الى الواحد وهل النزاع في جميع الفاظ العموم او يختص ببعض دون بعض حكى العلامة في النهاية والامام في المحصول الاتفاق على جواز الانتهاء الى الواحد في الفاظ الاستفهام وكلم المجازات وقضيته ذلك ان النزاع فيما عداهما مع انهما حكيا عن القفال المنع في الكل فكان المراد اتفاق القدماء والمختار من بين هذه الاقوال الجواز الى الواحد وقوله ما لم يستلزم استهجانا كما سنذكره اذ لا تخصيص وانما هو ابطال الا ان يشير الى ما يقصد في مفهوم العلة والموافقة من انضمام التخصيص الى نقض الحكم كما عرفت **قوله** فلا يجوز طرح نص شرعي الخ اذا كان المانع من البلوغ الى الواحد فهم مثله في العرف منع نسبته الى الشارع فوجب طرح ما ينسب اليه كما يطرح ما ينسب اليه مما يشتمل على ما لا يقول به من جبر وتفويض وتشبيه وحلول لكن لا مساغ ههنا الى التاويل فتعين الطرح **قوله** والمفرد المحلى الخ هذا دفع دخل يتوجه على دعوى عدم وقوع مثله في الشرعيات وكانه يشير الى مثل قوله تعالى الذين قال لهم الناس بناء على ما اختاره من ان المفرد المحلى من صيغ العموم وقد ذكر المفسرون انها نزلت في نعيم بن مسعود فكان ما دل على ذلك مخصصا لهذا العموم منتهيا به الى الواحد ويتوجه عليه اولا ان الناس ليس بمفرد وانما هو اسم جمع وثانيا ان اراد به العهد الخارجي فلا عموم فيه وانما يصدق بها عند عدم ذلك الخصيص وثانيا ما الذي حمل الشارح الى التنافي بين المنافي اطلاقا لعهد وانما هو الاول وتنزيله على التعظيم هو الوجه باعتبار شدة التاثير حتى ان المسلمين تخاذلوا عن رسول الله ولم تخرج معه يومئذ الا نيف وسبعون فكانه قال لهم كل الناس تنابرا فشاك فجعل الواحد بمنزلة الكل كما تقول زيد العالم على احد الوجهين ولا يبعد ان تكون اللام فيه للجنس والمعنى كما ذكره الشيخ في التبيان

لفلان من البيان جاء القول من قبل الناس اي انه ليس مما حدثتهم به نفوسهم وهذا كما قال زين العابدين لابن زياد في اخبر فتلة الناس فبرا الاول انسب بالمقام وقول صاحب الكشاف انما قال الناس لانه من جنس ما من فعل خاص انما يصلح امر الجمع دون العموم وكانه يحمله على العهد الذهني كما تقول فلان ان نزلت عليه الاسود لا بكثرته ومثله ما جاء ان الذي ارسل ابو سفيان كان ركبا **قوله** انا نتيح لاصحاب هذه المقالة يحتج اشهها هذه ومن ثم اختارها المص وحاصلها ان الاصل بعد ثبوت نوع العلاقة جواز التجوز عن كل ما كان بينه وبين المعنى الحقيقي تلك العلاقة ولا يختص بمعنى دون معنى الا ان يمنع مانع كان يعلم رفض العرب التجوز عن خصوص ذلك المعنى وهو الحجر الذي نقول انا وان لم نشترط نقل آحاد المجاز ونكتفي بنوع العلاقة لكن فيه بعد هذا الحجر وذلك ان تجير التجوز ما لم يقم دليل على المنع والجواب انا نمنع تحقق هذا النوع من العلاقة اعني الكلية والجزئية ههنا سواء اريد بهما كون المعنى الحقيقي والمجازي جزءا كما هو الظاهر من قوله الجزئية ان كون الحقيقي كليا والمجازي جزئيا وذلك لان معنى العام ليس كلا لكل فرد ولا كليا لا حاجة الى التعليق بانتفاء شرط اعتبارها وهو كون المقصود الاصلي من وجود الجزء كونه جزءا لذلك الكل مع عروض هيئة اجتماعية وجملية دون ما كان منفصلا كالواحد من العشرة انما العلاقة ههنا هي المشابهة وهي انما تتحقق بين الحقيقة وما يقرب منها ومن ثم جعلناه هو المنتهى فان قلت هنا علاقة اخرى وهي العموم والخصوص وقد عدها بعضهم في الخمسة والعشرين قلت المحققين على عدم عدها ومن عدها فالظاهر انه لم يرد بالعموم والخصوص الاصوليين بل كون الحقيقي كليا والمجازي جزئيا وانما دخل لكونه احد الامرين عبارة من كل فرد والآخر عن بعض الافراد في تقريب احدهما من الآخر ليصح اطلاق اسم كل على الآخر وهذا بخلاف الكلية والجزئية بالمعنيين نعم قد يقال زيد العالم ويراد كل عالم لا حاطته بانواع علومهم مثلا لكنه ليس من هذا القبيل بل لفظ العام مستعمل في عمومه غايته ما هنالك انه ادعى في هذا الشخص الكل ومن هنا جاءت المبالغة فكان التجوز في امر آخر وليس من التخصيص في شيء واكثر ما يقال ذلك على ارادة الطبيعة واعتبار انحصارها فيه ولئن سلمنا تحقق نوع العلاقة بين الكل والواحد قلنا قد شرطنا في اعتبار انواع العلاقة وخصوصيات التجوزات عدم كون خصوص المجاز مرفوضا وهو المراد بعدم المانع ومن المعلوم رفض الناس التجوز باسم الكل عن الواحد فقد قام المانع **قوله** اخص من ذهب الخ اولا ليس نقول ان المقصود من العلاقة ههنا اربعة لما امتنع اثنان منها القطع بان العام ليس بكل ولا كلي وبطل كون الثالثة اعني العموم والخصوص علاقة فتعين الرابع اعني المشابهة وهي انما تتم بين الكل وما يقرب منه ثم نقول بعد ذلك انا لو قطعنا النظر عن ذلك كله بان قلنا بتحقق احدى الاوليين كما في الاعداد واغمضنا ان الثالثة ادرجناها تحقق من قلنا ان خصوص هذا المجاز باي علاقة كان مستفيض مرفوض يجزي الاولى انما يتم على مقالة

الاكثرين لا على ما اختاره المص من كون العام المخصوص حقيقة مطلقا اذ لا مجاز حتى يحتاج الى علاقة وانما على ما اختاره فيتم في المنفصل دون المتصل **قوله** وكذا قوله كل من دخل داري الخ قوله وضربوا احدا ولانه يريد ان من كان لا عبيد فقال من دخل الدار فهو حر وهو يريد واحدا منهم بعينه حتى كانه قال ان دخل الدار سالم مثلا فهو حر اعيب عليه ذلك سواء دخلوا جميعا او بعضهم او لم يدخل احد منهم وان كان انما يجري عليه ما اراد وكذلك اذا قال لوكيله كل من جاءك فاعطه واراد واحدا من الناس بعينه حتى كانه قال ان جاءك زيد فاعطه لكن الارادة ههنا لا تدفع منه ضيما ويكون خطابه حجة عليه يتعلق بها الوكيل الا ان يقرن خطابه بما يدل على تلك الارادة وكيف كان فالقبح لازم فان قلت وليس يسوغ لنا الاجماع ان نقول بعد الاول ولست بمعتق فلانا فانه جيئت وكما صنع وبعد الثاني واياك ان تعطي فلانا وبني فلان والا فلا تخصيص بمنفصل قلت لم يات القبح من مطلق الرجوع في الحكم على سبيل الانفصال بل من الرجوع في اكثر الافراد فان هذا هو المستقبح المرفوض المعيب عند الناس لان في البعض انه هو المطروف لكونه في حكم العدم **قوله** والجواب الخ انت تعلم ان انكار القبح ههنا مكابرة ونصب القرينة انما يرفع التكذيب ولا يرفع القبح فانا نجد ان من قال اشتريت كل ثوب في السوق واخذت كل درهم في الصندوق واكلت كل رمانة في البستان وطالعت كل كتاب في المدرسة وقتل كل من شهد الواقعة وكان من كل جنس عشرة الاف والفا ومائة ثم ذكر ما يدل على انه انما اراد من كل واحدا واحدا وانما قتل في تلك الواقعة رجل واحد عابه الناس ونزعوه وعدوه لاغيا عابثا وعدوا كلامه مستنكرا فضا وكذلك اذا قال من لم يحسنون عبدا بل عشرون بل عشرة عبيدي احرار الا من دخل وهو يعلم ان الجميع دخلوا سوى واحد واما دعوى عدم الخلاف في صحة عشرة الا تسعة ممنوع بل الخلاف في ذلك ثابت معروف بل كلمة اهل البصرة متفقة على منعه بل حكى في التمهيد عن بعض الشافعية انه نقيض منع الاستثناء من العدد وان قلنا كانه لما ادعى اتفاق كلمة الفقهاء على ضرب هذا المثال والحكم بان من قالها لزمه واحد حكم باتفاق الكلمة على جوازه في اللغة وانت تعلم ان الاقرار يدور على الاعراب عما في الضمير سواء كان بكلام جار على قانون اللغة وتحالف علوا بالاشارة وابن هذا من دعوى الجريان على القانون واني يصح لنا ان تقول له علي الف الا تسعمائة وتسعة وتسعين وما كنا نحسب ذلك الا في عداد الهزليات ولا يستباح مثله في الحد فكيف يحمل عليه ما لا ينبغي عليه فطحل الكلام والمعد وان يحرف في الحد ويبعد عن الهزل واشد جريا على قانون الحكمة سلمنا ولكن كيف يقاس عليه غيره وفرق بين العدد والعام الحقيقي سلمنا ولكن القياس في اللغة محظور واما المثال الثاني فان قال هذه الكلمة وهو لا يعلم ان العالم واحد فلا اشكال لان المتكلم انما اراد الكثرة التي يرتفع معها الاستهجان واتفق انه صادف

الوحدة وهذا كما تقول لسا دفع كل عالم وربما صادف الوحدة او لا يصادف احدا وان كان يعلم ان ليس هناك الا واحد
منعنا عليه ذلك واعياه وكان بمنزلة ان تقول اكرم اهل العراق الا من ليس بمجتهد وقد تعلم ان لا
مجتهد فيها الا زيد وصل على العرب الا من ليس بتيا وتقول للملائك وقد قام اليك جماعة من الشبان
وفيهم شيخ او من الرجال ومن الرجل وفيهم امراة او من النساء وفيهن رجل اعط هولاء الا الشبان
او الا الرجال او الا النساء وكان الذى دفع فى الشبهة هو ان الجاهل فى العرف من ليس بكامل ولا يدرى
انهم اقل من كامل العقل فمن ثم صح اكرم الناس الا الجهال **قوله** وفسر العشرة الخ وذلك بان تقول
بعد ذكر العشرة اى واحدا واردت بها واحد وبعد ذكر الناس اى زيدا واردت زيدا ونحو ذلك
فان قلت هل التفسير الا تخصيص منفصل وقد قضى الجواز فى المتصل والمنع فى المنفصل بل انه يذهب
الى الاطلاق على انه لا قائل بالفصل على هذا النحو وابن الحاجب يحكم فى المتصل بحكمين وفى المنفصل بحكمين
كما مر قلنا الفرق بين التفسير والتخصيص واضح فان مخفى اذ المفسر هو اللفظ المبين لما اريد بلفظ
آخر كما تقول عندى عسجد اى ذهب وشربت عقارا اى خمرا غاية ما هنالك انه قد يكون مبينا لما وضع
له اللفظ كما مثلنا وقد يكون مبينا المجاز كما تتجوز بالكلية مكتفيا بقرينة الحال فيخفى على المخاطب ويظن
انك اردت الحقيقة فتقول له انما اردت كذا ولا يكون الا بعد الفصل كما لا تقول دابة سائلا اردت الرجل الشجاع
وهذا القسم ليس من القرينة فى شيء انما القرينة ما يقرن الى الشيء من لفظ او غيره واما المخصوص فهو
الخطاب الدال على اثبات نقيض ما يثبت العام الخاص كما تقول اكرم بنى تميم واياك ان تكرم جاهلا **قوله**
ولنا انا نقطع الخ يقول ان كان هناك قطع فلا منشأ له الا دعوى استعمال لفظ العموم فى الواحد ونحن لا ندعى
ذلك ولا نقول بصحته ولا بصحة استعماله فى اثنين ولا فى ثلثة بل نقول ان العام حيثما ورد مخصصا بمتصل
او بمنفصل مستعملا فيما وضع له من العموم وهو الذى اراد بالمعنى الكلى وهذا منه اصطلاح واتى لا تعنى العموم
كما عرفت لا كلى ولا كلية غاية ما هنالك ان الحكم انما تعلق بواحد او اثنين او ثلثة بسبب المخصص وكان
قضية استعمال العام فى عمومه وتعلق الحكم به ان يتعلق بجميع افراده لكن اقتضى الحال بسبب المخصص
الى اختصاص الحكم فيما ذكرنا لان المخصص اخرج من العموم اكثر افراده بعد تعلق الحكم به حتى بقى هذا القدر
او ان تعلق الحكم بالعام انما كان بعد تخصيصه فلم يتعلق الا بهذا العدد فكان اللازم من ذلك انما هو تعلق
الحكم ببعض افراد العام ولا قبح فيه انما القبح فى استعمال العام فى بعض افراده وهو غير لازم وعلى هذا
فحيثما جاء بالمخصص وان لم يبق الا فرد واحد كما تقول اكلت كل رمانة فى البستان الا الحامض وليس
فيها من غير الا واحدة صح اذ قضى ما فيه تعلق الحكم اعنى الاكل بذلك المفرد ولا قبح فيه وانما يقبح لو كان

العام اعنى كل رمانة مستعملا فى ذلك الفرد وليس كذلك وانما استعمل فى تمام معناه اعنى جميع الافراد ومن ثم
صح اخراج الاكثر منا اعنى الحامض وحيثما جاء بالعام من دون مخصص وهو يريد به البعض المذكور كان يقول
اكلت كل رمانة فى البستان وهو يريد واحدة او اثنتين ونحو ذلك قبح لاستعمال العام فى الواحد ونحوه بل لو استعمله
فى النصف وما يزيد عليه الا ان يكون مقدارا لا ينقص عن الحقيقة الا بشيء يتسامح فى مثله كان يقول اكلت
كل رمانة فيها الف وقد ترك واحدة او اثنتين او ثلثة بل عشرة او نحوها فلا يقبح لان اهل العرف يتسامحون
فى مثل ذلك ويقولون انه قد اكل جميع الرمان وكذا الكلام فى المثال الثانى حرفا بحرف فيصح ان يقال
اخذت كل ما فى الصندوق من الدنانير الا الدمشقيات وان لم يكن فيه من غيرها الا واحد ويمتنع ان
يقول اخذت كل ما فى الصندوق من الدنانير على الاطلاق من دون ذكر مخصص وانما اخذ نصفها او اكثر
الا ان يكون الباقى قدرا يتسامح فيه ونحن نقول ان استقباح اهل العرف لذلك انما جاء من اخراج الاكثر حتى
كان الكلام صريحا فى التناقض فلا يجدى بعد ذلك دعوى كون لفظ العموم مستعملا فى تمام معناه فانهم يمجون
ذلك وينفرون منه ويعدون من يجيء به فى الجد لاغيا عابثا من دون مراعاة كونه مستعملا فى تمام معناه
كما يقول الصادق الباقى بعد التخصيص كما يقول جميع من سواه من جماهير الناس وقبح ارادة البعض دون
قرينة لا يقتضى حسن ما عداه نعم انا نقول قبحا لجميع هذين قبحين عدم العلاقة المعتبرة عند اهل العرف
وعدم القرينة الصارفة عن الحقيقة الى المجاز **قوله** وكذا الحال فى باقى المخصصات الخ يريد انك اذا قلت
اكرمت بنى تميم المطيعين او من طاع منهم او ما هنتهم الى ان اطاعوا او اعطيتهم الى ان استغنوا صح ذلك وليس فيهم الا
وان كان المطيع واحدا او اثنين واشنع ان تطلق بنى تميم وتريد به المطيعين من دون مخصص وان زاد
المطيعون على النصف الا ان يبلغوا حدا يتسامح فى اطلاق العموم عليه وفى الثالث وان كان تستمر بهات
المعصية والفقر الى باقى الا زمنة بعد من نسبة الواحد الى الالف شنع ان تطلق وتريد خصوص هذا الزمان
وكذلك تقول فى الشرط اكرم بنى تميم ان طاعوا واعطهم ان كانوا فقراء وربما لم يطع الا واحد ولم يكن فيهم
فقير الا واحد ثم يشنع ان تريد المطيعين والفقراء من دون شرط وانت تعلم ان من لم يجد فى بنى تميم الا
مطيعا واحدا فاكرمه امتنع عليه ان يقول اكرمت كل بنى تميم المطيعين او بنى تميم المطيعين او بنى تميم من
اطاع منهم او المطيع بل لا بد فى جميع ذلك من التعدد لمكان كل وما فى معناها وكذا اكرمت من طاع من
بنى تميم او المطيع كل ذلك لان المعنى كل من طاع منهم الا ان يراد بهم العهد الخارجى او الذهنى لكن المقام يقتضى
الاستغراق فان كان فى طلب كاكرم بنى تميم المطيعين او من طاع منهم صح وان لم يصادف احدا اذ المدار
على القصد ولا دخل للمصادفة وعدمها وانما جاء اخراج الاكثر فى هذين البابين لان العموم فى الاول الموصوف

على شرطية الوصف باعتبار اتحاد الوصف لموصوفه وفى الثانى للبدل لكونه هو المقصود بالنسبة و
المبدل منه فى حكم الطرح فكانه قال اكرمت المطيعين من بنى تميم ومن طاع منهم والعموم مستعمل
فى تمام معناه وليس ثمة اخراج والذى يدلك على ذلك انه لا يسوغ لك التنصيص على الاستغراق
فى الموصوف والمبدل منه لا تقول اكرم بنى تميم كلهم المطيعين او من طاع منهم بخلاف الاستثناء فانك
تقول قام القوم كلهم الا زيدا وقولنا اكرم جميع بنى تميم المطيعين التنصيص فيه يعود الى الموصوف
متصفا بصفته وانما سمى تخصيصا باعتبار انه لولا الوصف والبدل لكان الموصوف والمبدل منه
عاما فلما ورد اختصا ببعض ما تناولا ولا تنزل فى البدل بحث آخر لا يبعد ان يكون هو التحقيق **قوله**
فى الاشارة اليه واما الغاية فلما كان التخصيص فيها انما يعود الى الزمان وليس عمومه مصرحا به ولا مدلولا
عليه باحدى الدلالات لان الاخبار بوقوع الفعل والامر به لا يقتضى اكثر من وقوعه فى وقت من الاوقات
ولا يقتضى الاستمرار الا انه لما حد الفعل بالغاية علم ان المراد استمراره الا ان هاهنا الى الطاعة والاعطاء
الى الغناء فلم يكن ثمة تناقض اصلا بل لا ينبغى ان يعد هذا من تخصيص العموم فى شيء على انه لم يظهر
ان المخرج كثير واما التخصيص بالشرط فمعلوم انه انما يقصد فى الطلب كاكرم بنى تميم ان طاعوا واعطهم
ان كانوا فقراء ومعلوم ايضا ان المراد من العموم فيه تمام معناه ومن ثم صح توكيده بما ينص عليه كاكرم
بنى تميم كلهم اجمعين ولا تدع منهم احدا ان اطاعوا اقصى ما هنالك ان شرطت التكليف فيه شرط والتحقيق
والتخصيص به يعود الى الاحوال والكلام فيه كما مر فى الغاية حرفا بحرف والتحقيق هنا ان التخصيص بالشرط يعود
الى العموم المصرح به اذ معناه اكرم كل واحد منهم بشرط الطاعة وهو يرجع الى اكرام المطيع دون العاصى وانما
صح التنصيص على العموم هنا وامتنع فى الوصف والبدل لجواز ان يكون هنا اجمعين مطيعين بخلاف ما هنالك
فانه قاطع بانقسامهم قسمين اذ الوصف مخصص لا موضح والبدل بدل بعض لكن هنا لا بد فى ضميا لان
المستفيع المستشكل انما هو كون المخرج اكثر فى نظر المتكلم وارادته لا انه ربما يصادف ان يكون اكثر كان اقل والذى
يدلك على ذلك ان الكلمة متفقة على امتناع اخراج الكل مع انه ربما لم يصادف احد فى الشرط اصلا ويمنع كلا
لا بد وبعلى المصادفة فى شيء انما جاء القبح هنالك من جهة التناقض الظاهر ولا تناقض فيه حكم المتكلم هنا
كما لا يخفى ما عرفه **قوله** ثم لا يخفى الخ هذا وجه آخر فى ترجيح الجواز كان قد اشار اليه فى مفتتح البحث وهو
انه يلزم على القول بالمنع اطراح النص الجامع لشرائط العمل من دون معارض على غير شيء سوى كونه قد انتهى
تخصيصه الى الواحد وليس عند الخصم فى منع ذلك حجة سوى ما سمعت وقد عرفت ما فيه وانت خبير بان
من جملة شرائط حجية العمل عدم اشتماله على ما يستقبح صدوره من الحكماء فكيف بما يستقبح من اوباش

الناس **قوله** ولو كان هذا النوع الخ هذه فائدة ذكرها هاهنا استطرادا وهى ان المخصص ان كان نصا او ظاهرا فى انتهاء
العام الى الواحد نزل عليه واختص الحكم به وان كان محتملا للواحد والاكثر منه امتنع تنزيله على الواحد اذ الاصل
العموم وتعلق الحكم بجميع الافراد فلا نحكم بخروج شيء الا بخطاب محكم فيه ولا نخرج من الاصل بالمجمل بل نقتصر
فيه على قدر الضرورة وهو تيقن خروج الاقل اذ هو المقطوع به **قوله** ثم لا يخفى عليك تمام الخ يشير بها
الى ما اعتمده فى الجواب الثانى عن كون العام المخصوص مستعملا فى تمام معناه والاستدلال بتصحيح العلاقة
الى ما بينه بقوله لنا اصالة الجواز من غير مانع مع تحقق العلاقة منها العلاقة بين معنى العام وما ينتهى اليه
بعد التخصيص وان كان واحدا وانما كان بناء على ذلك ما نشأ لانتفاء المجاز المحوج الى العلاقة قدح و
قوله والمخصص انما اخرج البعض الخ يحتمل ان يريد به ان المخصص يرد على العام قبل تعلق الحكم بالعام
فاخرج البعض عن تعلق الحكم كما هو ظاهر العبارة ويحتمل ان يريد بانه يرد على العام قبل تعلق الحكم به
فخصصه واخرج منه البعض فلما ورد الحكم على العام المخصوص وتعلق به لزم خروج ذلك البعض المخرج
اولا من العام عن تعلق الحكم به كما هو معتمدك على ما سنحيا وقوله سواء خص بمتصل الخ مخالف لما قدمه فى
البحث الثالث من الفصل الاول من الحق كونه حقيقة فى اغلب صور التخصيص بالمتصل اذ قضيته انه مجاز
فيما عدا ذلك ثم المراد بالمتصل خصوص هذه الخمسة لعدم استقلالها بتخصيص العام وحكمه من
الوصف والبدل والشرط بالمذكور وفى الاستثناء والغاية بتعين ورجوع الاستثناء والبدل والوصف
الى الافراد ظاهر والشرط بالتاويل الذى ذكرناه واما الغاية فالى الزمان لكن بما يقتضيه العقل من
الزمان ليس بعام كما عرفت لانه يتعدد بتعدد الحدث والفعل انما يدل على ايجاد الطبيعة ولا يدل على
الاستمرار وانما صار العدد وبالغاية يدل على الاستمرار اليها بسبب التحديد لان التحديد بالغاية كان
لما يدل على الاستمرار فلم يكن هنالك عموم مخصوص ومن ثم اسقطها بعضهم فلم يعدها فى المخصصات والمراد
بالمنفصل المستقل وان كان موصولا فى التلفظ كان تقول فرق هذا المال فى الفقراء ولا تعط منه السؤال
شيئا واقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة ثم غير اللفظى منه اقسام عقلى كقوله خالق كل شيء فان العقل
حاكم بخروج الذات المقدسة **قوله** ثم دعوى كون المخصوص بالمنفصل مرادا به تمام معناه حتى يكون
حقيقة فى العموم على خلاف ما يجده المتكلم من نفسه ومن ثم لم يذهب اليها الا الشذوذ من الناس
قوله مثلا قولنا اكرم بنى تميم الى الليل انما قدم مثال الغاية لانه ظاهر فى ارادة جميع افراد العام وانت
تعلم ان هذا العام ليس بمخصوص وان التخصيص كما بينا انما يرد على الزمان فان كان هناك عموم قلنا لم يتعلق
الحكم اعنى تقييد الفعل بجميع افراد العام بل بما عدا الغاية لكن التحقيق كما عرفت انه ليس هذا من العموم

في شيء وأما الشرط فقد عرفت أنه دليل غير وأنه يرجع إلى الوصف وإن كان بينهما فرقا إذ لا ريب أن المراد
بالعموم فيه جميع أفراده وتمام ما وضع له قوله وكذا أكرم بني تميم الطوال إلخ الترديد لما كان غرضه
بيان كون العام مستعملا في تمام معناه ومرادا به جميع أفراده وكان العام المخصوص بالشرط ظاهرا في
ذلك أولى المخصوص بالوصف والاستثناء تارة بالمخصوص بالشرط لظهور إرادة جميع أفراد العام
وذلك لاشتراك الثلاثة وإن الوصف كالطائفة مثلا في كلا منهما مأخوذا في الحكم أعني الإكرام وحكم أخرى
بأن في الموصوف مع الوصف بمنزلة المضاف إلى الموصوف وكأن الموصوف إذا أضيف إليه الوصف
كطوال بني تميم لا يراد به البعض وإلا لم يصح إضافة البعض إليه كذلك ما هو بمكانته ومع قوله وهو يريد
عمومه كما ترى وقوله ولهذا يصح أن يريد به لو لم يكن العموم لم يصح لتفصيل وبأن الاستثناء قبل تعلق
الحكم ويتوجه على الأول منع كونهما بمكانة الشرط وأنهما على الشرط على أنك قد عرفت بأن مرجع التخصيص
بالشرط إلى الوصف وإلا لم يظهر كونه مخصصا للأفراد بل كان يكون كالغاية فكان ما أوله بنا وبل الوصف
والاستثناء بالشرط كان عبثا لا يحصل منه على طائل وعلى الثاني أن الجمع المحلى في نحو طوال بني تميم وصلحاء
العلماء للطبيعة لا للعموم لجزاء المحسنين وعلى الثالث أن سبق الإخراج لا دخل له في إثبات العموم المستثنى
منه بل الاستثناء في حد ذاته فاضح العموم سبق على الحكم أو لحق وكأنه يشير إلى دفع النقض ولم يتعرض
للمبدل إنكالا على القياس لجريان دليلي الوصف فإنه إذا قال أكرم بني تميم طوالهم يكون قد أخذ في الإكرام
الطول ويكون بمنزلة قوله إن كانوا طوالا وهو بطوال بني تميم أنسب من بني تميم الطوال والحق أن كون العام
في الاستثناء والشرط مستعملا في عمومه مما لا ينبغي أن يرتاب فيه فإنا نجد ذلك من نفوسنا إذا
استثنينا أو شرطنا ومن ثم صح توكيد العام فيهما بما ينص على العموم فنقول أعط بني تميم كلهم أجمعين
ولا تدع منهم أحدا إلا فلانا أو إن أطاعوا وبين بالاستثناء وبالاستثناء وإلا لم يصح ما الشرط بأن
الشرط لا يستلزم نقضا الحكم في بعض الأفراد كي يتوهم عدول المتكلم بالعام عن إرادة الكل إلى البعض كما
توهم في الاستثناء بل هو مصرح على أن ذا الكل مقيم على الحكم عليهم أجمعين لكنه شرط وذلك شرطا فإن
قلت إذا قلت أكرم العلماء إن كانوا صلحاء تكون قد حصبت الإكرام على الصلحاء وكذا كل عن شرط حكما
بأمر فقد حصبه عليه ولا معنى للاستثناء إلا حبس الحكم على البعض فكان قد قلت أكرم العلماء إلا الطلحاء
أو لا تكرم أحدا منهم إلا الصلحاء قلت إذا قلت أكرم العلماء كلهم إلا الطالحين فقد عمدت إلى نقض ما
حكمت به على الإطلاق من دون شرط في بعض الأفراد وهذا بخلاف ما إذا قلت أكرم العلماء إن كانوا
صلحاء فإنك لم تحكم على الإطلاق لتكون إذا حبسته بعد ذلك على البعض ناقضا لما حكمت به من قبل

وإنما حكمت

وإنما حكمت على شرط فكان حكمك معلقا فكيف يكون ما يستفاد منه من الحبس نقضا الحكم المعلق عليه وهو إنما
تم به ولولاه فلا تعليق والذي هو من الخطب أن التناقض الحاصل في الاستثناء أن اتصال المخرج بغرفة المخرج و
تنبيه المخرج أداة الإخراج وباتصالها وضعها على التعلق بما قبلها وعدم الاستقلال حتى نزلت بما
بعدها منزلة الجزء من الكلام الثاني وحتى كان المتكلم لشدة الاتصال لكان العلم المنصوب عليه
فنحاه بالكلام فعبر وفي كل ذي حق حقه ومن ثم لم ينكر واحد بخلاف ما إذا رجع عن دون علم الاتصال
كأن يقول أكرم العلماء كلهم ثم تقول لا تكرم الصالحين منهم فإنهم يعد في العرف متناقضا وإن كان
موصولا ويقال أنه رجع وبدا له عن الإطلاق كل ذلك لعدم دليل الاتصال الدال على أن المتكلم بان
على هذا الإخراج من أول الأمر وأما دعوى بدعوى المجاز كما ذهب إليه الأكثرون فباطل بما نجده من إرادة
الحقيقة وبتوكيدها بما ينص عليها وبلزوم الدور والتسلسل وبحوله ما إنه الأربعة واشتريت هذه
الجارية إلا خمسها حتى لا يعقل لهذا التركيب معنى لكنا نعقل مع ما يلزم من نفي الإخراج وهو
الثابت بالإجماع ودعوى سبق الإخراج كما ذهب إليه ابن الحاجب والعلامة والشيخ الرضي يبطله الفصل
مما يدل على العموم كأكرم العلماء كلهم إلا البطالين فإنا نجزم بالوجدان بعموم الحكم وإن كنا قاصدين
من قبل وإن ذلك يؤدي إلى أن يكون إلا صفة وإنما هو لإيقاع الاستثناء مع ما يلزم من كون المستثنى
مسكوتا عنه وإنما تم على مذهب أبي حنيفة والتزام مذهبه غير مجد في دفع التناقض كما توهم لأن المعنى
عنده إلا البطالين فلا آمر بإكرامهم مع أن الكلام السابق قد دل على الأمر بإكرام الكل وكذا دعوى المجاز
العقلي كما ظن بعض مشايخنا المعاصرين وذلك لأن الاستثناء من كل شيء بحسبه فإن كان الإسناد
إلى التعلق بالمستثنى منه على وجه الحقيقة كان معناه أن المستثنى ليس مسندا إليه حقيقة وإن كان على وجه
المجاز كان معناه ليس مسندا إليه على وجه المجاز فعاد الإشكال ولم ينفع بدعوى عدم التنافي بين الإ
ثبات المجازي والنفي الحقيقي مضافا إلى أنا نجد أن المتكلم بالاستثناء غير متأول ولو كان متجوزا في الحكم
لتأول كما في كل تجوز على أنا لا نعقل المجاز العقلي في التعلق على وجه الاستغراق إذ المفروض أن التعلق بما
عدا المستثنى حقيقة فكيف يكون مجازا وإنما هو تعلق واحد وأما المخصوص بالوصف فالظاهر اتفاق
بل المقطوع به من أداة المتكلم هو العموم أيضا لكن من حيث هو متصف بذلك الوصف لا مطلقا فإنا نجد أنك
إذا قلت أكرم بني تميم الطوال فإنما تريد الموصوف مع الصفة حتى كأنك قلت أكرم جميع هؤلاء وذلك لأن
الموصوف والصفة أمر واحد والحاصل أن هذا التركيب للتوصيف حقيقة في عموم المتصف وعدمه في العموم
الخصوص باعتبار أنه لولا الوصف لكان عاما فكان العموم الثابت لحال الأفراد مخصوصا لكنه قد صار

دخلت
له بعد التركيب عموم آخر فإن قلت هذا العموم الحادث إن جاء من لام الموصوف فهي إنما تقتضي عموم ما
عليه وإن كان من لام الصفة ما كانت للتوثق فيما قبلها قلنا بل من الأولى لكن بدخولها قد صار بعد التركيب
هو الموصوف مع صفته لا الموصوف فحسب لتقتضي عمومه في أفراده وأما المخصوص بالبدل فالمقصود
بالحكم وإن كان هو البدل حتى اشتهر أن المبدل منه في حكم الطرح لكنهم لا يريدون عدم قصد المبدل منه
بالكلية بل أنه غير مقصود بالذات وإن كان مقصودا بالتبعية وليس لغرض من الإتيان بالمبدل منه في
بدل البعض مجرد ذكر مرجع الضمير حتى يكون قولنا أكرمنا العلماء صلحائهم بمنزلة أكرمت صلحاء
العلماء ويكون معنى قوله في المقامين واحدا فإن كان هناك للعموم كما هو الحق بل هو ظاهر العموم كان ههنا
كذلك وإن كان للجنس كما هو التحقيق كان ههنا أيضا بل الغرض التوكيد بتكرار النسبة والمبالغة بذكر ما
يدل على الكل وإدخال الروعة على السامع بإرادته وكما تقول أنظر إليه أكل الجفنة نصفها وشرب القربة
ثلثيها وما هذا النوم نام الليل نحفها نصفا وثلثه ومن المعلوم أن المبالغة وإدخال الروعة لا يتم إلا
بذكر ما يدل عليه ثم يكر إلى التحقيق ويجيء بالبدل بل قد يقال أن المقصود الأصلي من الإبدال إنما هو ذلك
لا الإسناد إلى البدل والإضافة إلى المبدل منه فقد بان أن العام في بدل البعض مراد به معناه وإن لم يكن على التحقيق
فإن قلت مجرد الذكر كافية لو على المجاز قلت من حاور الناس علم أنهم لا يريدون بقولهم ذهب النهار نصفه
وانقضى الليل ثلثاه وانقضى الشهر ثلثاه إلا الكل للغرض المذكور بل كثيرا ما يقولون ذهب النهار كله
وانقضى الليل كله وهم يرون أنه لم ينقض إلا النصف فيكون مخصوصا بالحس وأما الغاية فقد عرفت أن
العام المذكور فيها ليس بمخصوص وتخصيصها ما رد على ما ليس بمذكور وأن التحقيق أن ما حد بالغاية
ليس بعام وأنا لوجه عدم عدها في المخصصات قوله وكذا الحال في المنفصل إلخ يعني أن العام المخصوص
بالمنفصل بجميع أنحائه مستعمل في حقيقته وتمام ما وضع له ويفصح لذلك بنظر ما مر ثاني وجوه الوصف
وحاصله أنا لا نرتاب في أن المراد من قول القائل أكرم بني تميم وإياك أن تكرم جهالهم إنما هو إكرام علمائهم
فكان قد قال أكرم علماء بني تميم ولا ريب أن بني تميم في هذا التركيب لا يراد به البعض وإلا لم يضف إليه
البعض فيكون فيما هو في معناه كذلك وقد سمعت ما فيه وأن التحقيق أن المحلى المضاف إليه للجنس لا
للاستغراق ولئن كان فاتحاد الغرض من التركيبين لا يستلزم اتحاد مفرداتهما في الاستعمال كيف وبنو
تميم في الأول هي متعلق الحكم وفي الثاني إنما جيء به للإضافة والنسبة الناقصة ثم إنا نجد أن المتكلم بالأول
لا يريد الكل قطعا ولا يتم ههنا التقريب الذي ذكرناه في بدل البعض اللهم إلا في نحو ذهب النهار كله مما
أريد به المبالغة وخص بالحس فإنه مجاز في نية التخصيص وأما المخصوص بغير اللفظي من المنفصل

كالمخصوص

كالمخصوص بالعقل نحو خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير وبالعرف كالشواء والرؤوس فإنهما وإن كانا في اللغة
كل مشوي وكل رأس لكن العرف خص الأول باللحم دون البيض ونحوه والثاني برؤوس النعم دون السمك والطير
والجراد وبالعادة نحو كلوا أكل من هذه النجوم فإن العادة خصصته بالجوز دون الورق والخشب وإن كان
يطلق عليهما لغة وإن أمكن أكله وبالحس كقوله تعالى وأوتيت من كل شيء فإنه وإن تناول السماء والأرض وما
فيهما لكنا قد علمنا بالحس أنها لم تؤت إلا القليل منهما فالمنع منها في العرف إلى أن صار هو المتبادر عند الإ
طلاق كالشواء فتلك حقيقة وهو مستعمل في تمام معناه غاية ما هنالك أنها حقيقة عرفية والاستغراق
حقيقي لا عرفي وما لم تبلغ الكلمة فيه إلى هذا الحد بل التركيب كلما نتباين منه ذلك لباقي الأمثلة وقولنا
جمع الأمير الصاغة فاستغراقه عرفي وهو في العرف عام غير مخصوص والتخصيص سواء ذلك كما تقول في
جمع الأمير الصاغة إلا فلانا وفلانا وأوتي من كل شيء إلا الولد وبالجملة فأهل العرف لا يعرفون حسب العقل
والعرف والعادة والحس تخصيصا حتى يلزم كون الخارج في نحو جمع الأمير الصاغة وأخذ من كل شيء أصناف
أصناف الباقي نعم ما خرج بعد ذلك مما يوجب تخصيصا وجريا الكلام حق من منتهاه قوله ولا بد أن يكون
في الكلام الأول إلخ لما تعرض للعام المخصوص بالمنفصل وكان التخصيص بالمنفصل مع كون المخصص بيان العام موقفا
يجوز أن التعمية على المخاطب والإغراء بالجهل المخالف للحكمة نبه استطرادا على أنه إذا فصل بين العام والمخصص
مدة فلا بد من أن تقام مع العام قرينة تدل على أن المتكلم لم يرد ظاهر الخطاب أعني تعلق الحكم بجميع أفراد
العام وإنما أراد تعلقه ببعض أفراده وإن كان إنما استعمل العام في جميع أفراده دفعا للتعمية والإغراء بالجهل
في تلك المدة الفاصلة اللهم إلا أن يجمع الخطابان أعني الخطاب العام والخطاب المخصص في محل واحد
فتغتفر الفاصلة لأن المخاطب بعد ما سمع المتكلم إلا وهو عالم بمراده فلا تعمية ولا إغراء أو يلتزم جواز تأخير
البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة وإن طالت المدة كما عليه كثيرون لأن الجهل بالمراد قبل وقت الحاجة
لا يترتب عليها مفسدة وإنما المنافي للحكمة من التعمية والإغراء ما يترتب عليه مفسدة وأنت تعلم أن ما
يقرب إلى العام من القرائن الدالة على المراد محسوب في عداد المخصصات وقيام مخصص آخر من بعد يكون تأكيدا
لذلك التخصيص واجتماع مخصصين أو مخصصات على إخراج فرد واحد أكثر من أن يحصى إلا أن يريد بالقرينة
ما يدل على أن هناك مخصصا في الجملة وأن ليس المراد هو الظاهر لكنه خلاف الظاهر ثم من منع من تأخير البيان
عن وقت الخطاب كما عليه جماعة لا يفرق بين اتحاد المجلس وتعدده ولا بين انقطاع الكلام وعدمه
ثم ظاهر المنع من التأخير عن وقت الخطاب قوله إذا عرفت هذا إلخ قد كان قضية إطلاق تجويز الا
نتهاء بالتخصيص إلى الواحد على ما بنا أن الحكم المعلق ظاهرا بالعام المستعمل في تمام معناه متعلقا في نفس

الامر بما انتهى اليه التخصيص من واحد او اكثر جاز تعليق الحكم في نفس الامر بخصوص ذلك الباقي واحدا كان
او اكثر حتى يصح ان يقال مثلا اكرم بني فلان ثم يخرج شيئا فشيئا واياك ان تكرم زيدا وعمروا وبكرا و
خالدا وهكذا حتى يبقى ما اراد بالحكم من واحد او اكثر وانه لممتنع وانما يجوز منعه تعليق الحكم بنوع
العام وصنفه الجملة الكلي منه ثم لا يبالي تحقق ذلك الكلي بواحد او باكثر بعد كون المراد بالحكم في نفس
الامر هو ذلك الكلي لا خصوص الواحد او الاكثر وذلك كان يقول اكرم بني فلان وهم صنفان علماء و
شعراء او اهل ابل واهل شاء ويريد بالحكم العلماء فيقول الا الشعراء او اياك ان تكرم الشعراء او اصحاب
الشاء فيصح ذلك وان كان اكثرهم شعراء او اصحاب شاء وليس فيهم من العلماء الا واحد او اثنان او
من اهل الابل الا بيت او بيتان كل ذلك لان المراد انما هو الكلي ومثلا اكلت كل رمانة في البستان
الا الحامض فان باخراج الحامض يعلم ان المراد بالحكم والماكول هو الحلو لكان المقابلة بخلاف ما لو قال الا
السوخ الفلانية والفلانية وهكذا الى ان لا يبقى الا ما يريد ويريد بالحكم خصوص ذلك الباقي من حزره
او بعضا ورمانة فانه لا يصح لعدم تعلق الحكم بالكلي فتنبه على ذلك اذا عرفت فاعلم فانه كالمتمم لذلك اذ كا
الشرط الماخوذ في صحته فانه الشرط وكان الشرط ذلك تهوين الخطب فيما يستشنع من الانتهاء الى الواحد
ونحوه كيف لا والعام اذا كان مثلا ستين كما مثلنا كان الباقي هو النصف وان كان فردا واحدا اذ العموم
يكون بحسب الاصناف حتى اذا كان العام مثلا ثلثة اصناف واخرج صنف فيه ان المخرج واحد وان كان
هذا النصف لغا والتحقيق ان العموم انما يكون بحسب الاصناف فاخذ ذلك وصيغة العموم كان يقول
اكلت اصناف الرمان الا الحامض او انواع الرمان الا البري ودعوت طبقات الناس الا الشعراء انما اذا قلت
اكلت كل رمانة ودعوت كل احد فلا كلام لا يخفى وبالجملة فلا استشناع اصلا فلذلك لا ههنا ثم ان
بحيز الانتهاء الى الواحد لا يشترط كون هذا الواحد صنفا بمعنى كون متعلق الحكم في نفس الامر هو الصنف
الذي اتفق ان انحصر في واحد وما علينا بذلك الا من قبيل المعمول لو كان ذلك شرطا لتم ما استظهرناه من تهوين
الخطب لا منع ذلك في الاعداد كعشرة الا تسعة اذ لا يعقل هناك حيث التعلق بالكلي بل ان كلا من احاد …
العدد افاده فيه … ان اجازه فيه من لم يجزه في غيره ثم قضية قوله وقيل … ويقول انه لا يبقيان
يتوله ويقول اردت الحلو ولم يبق الا واحد والظاهر انهم مما يعنونه وان نفيها الكلام الصورتين انما هو الا اطلاق
العام وارادة البعض من دون ملاحظة دليل يقارنه بمقارنته ما يخرج الكلام عن الكذب من القرائن الحالية و
المقالية والعود عروض قرينة ويقول بعده للشارع … رمانة واحدة او الحلو مثلا بمعنى احد الامرين
ومن ثم يقال لم … فكيف قلنا اذن اكلت كل رمانة في البستان وانت كما قلت لم تاكل الا واحدة والحلو منه

وهذا

وهذا الخلاف ما اذا قام قرينة على ذلك فان المطرح بينهما ولا يجب المخاطب الا علوما تقتضيه والفرق بينهما كالفرق
بين قولك رايت اسدا في الحمام وقولك رايت اسدا ثم تقول انما اردت بالاسد الرجل الشجاع فانك في
الاول تجوزت ونصبت على ذلك قرينة وفي الثاني تجوزت بدون قرينة ثم اخرجت عن نفسك انك
اقمت على ذلك فلا يخرج بذلك عن ارتكاب الكذب والخبر بانك قد كذبت فان هذا مبني على ما تختاره ويظهر
من المص ههنا اختياره من عدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب وقد حققنا ذلك في الكتاب بما لا مزيد عليه
فان قلت قد تجاوزت ذلك المقام ايضا فان من قال رايت اليوم اسدا اردت رجلا شجاعا لم يكن فيه تاخير
بيان عن وقت الخطاب فان وقت الخطاب ما لم ينقطع قلت ان دفع ذلك فانما يقع بعد انقطاع ذلك
الخطاب فاما مع الوصل فلا يصدر من … منفصلا عن مانع لاستقامة طرائق العالم على اختلاف طبقاتهم على
ذلك قوله البحث الثاني اختلف في جواز التمسك بالعام … هل يجوز الاستدلال بالعام قبل الفحص
عن المخصص وذلك بحمله على ارادة تمام معناه ابتداء كما يجوز حمل سائر الالفاظ على حقايقها من دون
حاجة الى التفتيش عن حال المتكلم هل اراد الحقيقة وانه تجوز واقام القرينة تخفيفا ام لا يجوز الا بعد
الفحص والتفتيش خلاف وقد اضطربت كلمتهم في تحرير محل النزاع فالذي صرح به العلامة … في النهاية
ان النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وذكر الغزالي والامدي وابن الحاجب وقوع
النزاع في ذلك وحكوا الاجماع على عدم جواز المبادرة الى الاخذ بالعموم قبل البحث عن الخصوص قالوا وانما الخلاف
في مبلغ البحث هل يجب حتى يغلب الظن بالانتفاء او حتى يحصل القطع واستظهر في المعالم تحقق الخلاف في كلا
المقامين لنقلهما عدم الجواز قبل البحث عن بعض المتقدمين ونسبه … الى ابن سريج وعلى ذلك جرى المص فكان
في المسئلة ثلث مذاهب احدها الجواز مط وهو المحكي عن ابي بكر الصيرفي واختاره صاحب المنهاج ونقله
الابهري عن صاحب الحاصل والتحصيل الثاني وجوب البحث حتى يغلب الظن بانتفاء المخصص وعليه الاكثرون
الثالث وجوبه حتى يحصل القطع بالانتفاء وهذا هو المحكي عن القاضي وربما نسب الى ابن سريج والمشهور
عنه اشتراط الاستقصاء وهو الذي جعله العلامة مناط الحكم فقال في التهذيب ولا يجب في الاستدلال
بالعام استقصاء البحث في طلب المخصص وحكى في النهاية فاشترط ذلك كابن سريج وظاهره مذهب …
الا ان يراد شدة الطلب المحصل للقطع العادي مطلقا ومن ثم نسب القطع اليه لكن العلامة لا يريد في كتابيه
الا الظاهر ويكون في التهذيب موافقا للاكثرين لان غلبة الظن لا تستلزم الاستقصاء وفي النهاية يشترط
اعلى من ذلك ظنا منا في العلم وهو ما يحصل بعد الاستقصاء حتى لا يبقى في النفس منزع ويمكن تنزيل قول
القاضي عليه فترجع ثلثة وقد يجمع بين ما يحكى عن ابي بكر من الجواز مط وبين حكاية الاجماع على المنع قبل

البحث بان ابا بكر انما اجاز قبل الاستقصاء ولم يجز قبل غلبة الظن كيف والمجتهد متى اطلع على معارك الاحكام
من الكتاب والسنة وهي قليلة عندهم ولم يعثر على مخصص فلا ريب في غلبة ظنه بالانتفاء وما كان
له ان يجتهد ويحكم حتى يطلع اترى ان احدا يجيز له ان يعمل بعام من عمومات الكتاب ويأخذ به وهو
يعلم ان قد جاء فيه من السنة ما يمكن ان يكون مخصصا له ويجيز ذلك ولا يوجب عليه الرجوع الى ما في
كتاب من كتب الحديث واخر من كتب الفقه لتعرف السنة والاجماع اللهم الا ان يكون حشويا لا يسلك
طريقة الاجتهاد غير ان القوم حكوا عنه انه اجاز التمسك بالعام ما لم تظهر دلالة مخصصة ولا يجب طلبه
ابتداء ولا الاستقصاء نعم ذكر العلامة الشيرازي ان مراده انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب
اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين الخصوص فذاك وان تغير الاعتقاد كما صرح به امام الحرمين وقد حكى
كلامه الابهري ثم قال العلامة وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومناظرات العلماء وانما هو قول
صدر عن غباوة واستمرار عناد ثم ان عبارة الابهري يقول بعد ان منع الاجماع المنقول ولعل مراده
بما نقل من الاجماع انه لا يجوز الهجوم على حكم العموم قبل النظر والتامل فيما يعارضه من الخصوص فينبغي
ان يكون مجمعا عليه وهكذا كل دليل مع ما يعارضه لا يجوز … الحكم من غير نظر الى ما يعارضه وهذا
يشعر قول الغزالي في المستصفى لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص قال ومحل الخلاف
العمل بالعموم قبل الاستقصاء في طلب المخصص قوله وما استدلوا به عليه الخ يريد ان ما استدل به
الاكثرون على عدم الجواز غير مستقيم اي غير مبين وكانه يشير الى ما يستدل به على وجوب الفحص الى ان يغلب
الظن بالعدم من ان المجتهد متى ظن وجود دليل على حكم من الاحكام وجب عليه الفحص عنه ولا يجوز له ان
يعرض عنه ويحكم بما يقتضيه الاصل او العموم ثابتا ولا ريب ان الخطاب المخصص من جملة الادلة كالخطاب العام كذا
الاجماع وهو مظنون الثبوت في كل عام لشيوع التخصيص وكثرته حتى قيل ما من عام الا وقد خص فيجب البحث
عنه ثم حيث كان خرطه في سلك الادلة انما جاء من غلبة الظن بالتخصيص كان الظن بالعدم كافيا في عدمه
ولم يحتج الى القطع والى ما يستدل به على وجوب الفحص الى ان يحصل القطع من ان الخطاب فاذا كان كثر فيه البحث
والتفتيش ولم يطلع فيه على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه وان لم يكن كذلك فبحث المجتهد
الواحد ومخصص كاف في حصول القطع بالانتفاء وذلك لان الحكيم بالعام لو اراد به الخاص لنصب عليه دليلا
يطلع عليه كل من فتش عنه فاذا لم يعثر عليه بعد التفتيش علم انه لم يرد به الا حقيقته ويتوجه على الاول اولا
انا نمنع غلبة الظن بالتخصيص بالمتصل والكلام انما هو فيه سلمنا ولكن لا نسلم ان الظن بالتخصيص من
جهة غلبته يجعل مخصص كل عام من جملة الادلة المظنونة التي يجب التفتيش عنها اذ هو اول الكلام و

ثانيا انه

ثانيا انه اذا كان منشاء خرطه في الادلة غلبة الظن بالتخصيص كفى انتفاء ذلك الظن وذلك يتحقق بالبحث المفيد للشك
في انتفاء المخصص فكيف وجب البحث الى ان يغلب الظن وعلى الثاني المنع من حصول القطع العادي اذ من
الجائز ان يكون شاهد حال خفي ومقال سقط من الرواة خصوصا في الثاني فانا نضرب على المجوز نصب
الدليل وليس عليه ان يبلغ الى كل احد سلمنا ولكن قصارى ذلك اثبات امكان حصول القطع وذلك لا يستلزم
وجوب البحث الى ان يحصل القطع والكلام انما هو فيه وكان هذا منهم رد على من منع امكان حصول القطع
او ان هناك مقدمة مطوية وهي انه متى امكن القطع امتنع الاخذ بالظن لكن الشان في اثبات هذا خصوصا
عند من يدعي اصالة العمل بالظن وكفاك في بطلان اشتراط القطع ما يلزم من الحرج والضيق فيما تعم به البلوى
وقد مر ان عدم التتبع الذي ادعاه المص لكنه في الاول بالنسبة الى بعض الادلة قوله والاولى في هذا الدليل
مركب من مقدمات الاولى وجوب الطاعة للاجماع ولقوله تعالى اطيعوا الله ورسوله الاية الثانية ان الطاعة
التي هي عبارة عن الانقياد لا يتحقق الا بالعمل بالمراد الثالثة ان العمل بالمراد لا يمكن الا بالعلم به والظن وهذه
كلها قطعية سيما الاولى ومن ثم طواها وكان الوجه طي الكل الا الثالثة انما احد الامرين من العلم والظن لا يحصل
بالعام الا بالبحث عن المخصص فان ظفر فقد علم المراد وان لم يظفر غلب على ظننا ان المراد هو العموم وربما حصل
العلم بذلك اذا بالغ في الاستقصاء واما قبل الفحص فلا يحصل العلم بارادة ظاهر الخطاب من العموم ولا الظن
بل الحاصل هو الظن بارادة خلافه من الخصوص لشيوع التخصيص لا يقال قد حصل الظن بالمراد لانا نقول انما
يحصل لو علمنا او ظننا اي مرتبة من التخصيص ترادبح فلا بد من الفحص ليتمكن من الطاعة فكان حاصله الاستدلال
على وجوب الفحص بوجوب ما يتوقف عليه من الطاعة والى هذا الحاصل اشار بقوله والاطاعة الواجبة لا تتحقق
بدونهما اي العلم او الظن بالمراد اللذان لا يتحققان الا بالفحص حتى ان المكلف لا يمكنه ان ياتي بما يجب عليه من الطاعة
بدونهما ولا اقل من ان يشك في انه هل هو مطيع فيما جاء به ام لا فرجح انه لا يعلم المراد لكنه زاد في بيان الحاصل
لا محل فيه من دعوى عدم قيام الدليل على وجوب العمل بمدلول اللفظ بدون العلم او الظن بارادته مدلوله وهو
الاستدلال اذ يقال الخ ان ارادتم يجب العمل فالذي وجب الفحص يحتاج الى ضم مقدمة اخرى وهي ان الاجماع منعقد
على وجوب العمل بالخطابات العامة وليست عندهم بمنزلة الخطابات المجملة التي يجب الوقوف عندها والرجوع
الى الاصل قوله وفيه نظر الخ قد عرفت ان مبنى هذا الدليل على المقدمات الاربع وان الثلثة الاول قطعية فلا
مجال لها فشرعنا فلم يبق الا الرابعة الحاكمة بتوقف العلم او الظن بالمراد ههنا على الفحص وقد صرح المنع عليها
وذلك ان حاصل ثالث المقدمة هو ان الظن بارادة كل فرد فرد موقوف على الفحص ومن المعلوم ان ذلك ممتنع
كيف وكل فرد يعرض فالظن دخوله في عموم ما تعلق به الارادة وبقاؤه تحت العموم وعدم خروجه حسبانا …

الشايع كون المخرج هو القليل والباقي هو الكثير والمعز يلحق بالاعم الاغلب فالظن في كل فرد يعرض بتعلق الا
بعد الفحص بإهماله لحصول الظن بثبوت التخصيص في الجملة ولو باخراج واحد وذلك لا يعارض تلك الظنون
لانا نرى العام لا يكون نادرا تخصص فلعل المخرج فردا ما لم يعرض وانا نعارض الحكم بعدم خروج شيء اصلا
وانت تعلم ان من يجوز التمسك بالعام قبل الفحص يزعم ان ارادة المتكلم وحكمه قد تعلق بكل فرد من افراد
العام بحيث لا يبقى فرد وهو حكم بعدم الخروج فكان هذا مع الاعتراف بغلبة الظن بالتخصيص ينافي بوجوب
تنزيل الخطاب على المرجح وجمع بين النقيضين فان قلت هل هذا الا كالمحظور المشتبه في غير المحصور او
كما عرض فرد حملته على المباح لغلبته قلت فرق بين المقامين وانما الكلام فيما نحن فيه انما هو في فهم
الخطاب وتنزيله ومعرفة ارادة المتكلم منه وقد ثبت لدينا ان عادة الشارع اذا جاء بعام خصصه غالبا
فاذا ورد علينا منه خطاب عام غلب على الظن انه فيه على جادة عادته من التخصيص فكيف يسوغ لنا حمله على
العموم وقد اتفقت كلمة الكل على انه لا يجوز للمجتهد حمل الخطاب الا على ما يغلب ظنه به فان لم يترجح لديه
شيء وجب عليه الوقف لامتناع الترجيح بلا مرجح وهذا بخلاف المشتبه فان الكلام هناك في العمل فيلحق
الفرد المجهول بالغالب ولم يغلب الظن فيه بالتكليف باجتناب المحظور قد ثبت الحكم بالحل الكل فان
قال قائل نحمله قبل الفحص على الخصوص كما تقتضيه غلبة الظن ولكن عند العمل كلما عرض لنا فرد الحقناه
بالاعم الاغلب قلنا اول ما في هذا انه مخالف لما استمر عليه اجماع العلماء وانه يعم لك ذلك وهذا المخصص
الذي نزل عليه الخطاب مخصص مجمل والاجماع على وجوب التوقف حتى يتبين والا لاحال الى الباقي وعسالك
تقول كيف يعارض الظن الحاصل من غلبة التخصيص الظن الحاصل من ظاهر الخطاب وهل تقديم على ظاهر
الخطاب الظن الحاصل من غيره فنقول انما رجحنا كون الخطاب على خلاف الظاهر بملاحظة عادة المتكلم كما في
كل خطاب يحمل على خلاف ظاهره بملاحظة العرف او العادة او مقتضى الحال او نحو ذلك على انا لم نحمله هاهنا
على خلاف الظاهر بل اوجبنا النظر والتفتيش قبل الحمل **قوله** وقال الاجماع عندنا فيه لما كان من همه
ابطال حجية الماتن وقد ابطله لديهم ولم يبق الا الاجماع المدعى في الباب شار الى عدم نهوضه ايضا
وذلك لان الاجماع انما كان حجة عندنا لكشفه عن مقالة المعصوم ولما لم تجر المعصوم عادة بالكلام على
امثال هذه المسائل لم يكن كاشفا ولا اقل من الشك وكيف يكون كاشفا عن مقالته واصحابه المعاصرون
لهم على خلاف ذلك كما ستعرفه فلو ادعى الاجماع على العكس لم يكن بعيدا ونحن نقول لو كان ترك التمسك
بالعام قبل الفحص باطلا لكان اجماعهم عليه اجماعا على باطل شرعا فكان يجب على المعصوم الظهور وارشادهم
الى الحق وهي طريقة الامامية المعروفة لهم في الكشف على قديم الدهر الى يومنا هذا وان كان لهم طريق آخر فان

فان قلت هذا الاجماع انما حكاه القوم ولم يعنوا به الا اصحابهم ومن المعلوم عدم حجيته عندنا على انه مقدوح
بمخالفة ابي بكر وجمع من الفضلاء كصاحب المنهاج وصاحبي الكاشف الحاصل والمحصول حتى ان الامدي
منعه واحتج بانه ان كان في عصر العرف لم ينعقد لمخالفة الفقه وان كان قبله فهو اعرف به وان كان بعده فكيف
انعقد على خلاف مذهب المحققين المعتبرين قلت استقامة طريقة اصحابنا واستمرار عادتهم على عدم التمسك
بالعمومات والاطلاقات وكل خطاب ودليل ظني وجود معارض له قبل الفحص عن معارضه معلوم لكل
عارف باحوالهم وسيرتهم فكان حجة اتفق لمخالفونا واختلفوا ثم قدح الاجماع بمخالفة المذكورين لا يخفى
ضعفه اما بالعرف فلجواز ان يكون غير مخالف وما حكي عنه منزل على مقالة الجويني كما حكينا عن الشيرازي
كيف وقد حكاه الائمة النقاد كالغزالي قال فيما حكى اتفقنا في الاختلاف في انه لا يجوز المبادرة الى الحكم
بالعموم قبل البحث عن المخصص لان شرط دلالة العام انتفاء المخصص وكذا كل دليل يمكن ان يكون له معارض
فلا بد من معرفة الشرط ومن الجائز ان يكون نبه على ان خروج الواحد غير قادح عند المحققين فيجب جزمه
بالاجماع الذي حكاه الائمة وقضية الاعتبار فانك لو فتشت لم تكد تعثر على امام يذهب الى الجواز
قوله ويمكن الاستدلال على الجواز الخ هذا استدلال بالسيرة المستمرة الكاشفة عن اتفاق الكل وحاصله ان
الفحص لو كان شرطا في الاستدلال بالعام لم يتم بدونه فكان يجب امتثالهم الاستدلال بعام من العمومات لكنا
وجدنا طريقتهم مستقيمة على عدم اخذ هذه الصفة فعلمنا انها ليست بشرط للاستدلال فاول ما فيه
انهم كثيرا ما يقولون قائلهم لنا عموم كذا من غير تخصيص سلمنا استقامة السيرة على عدم الفحص ولكن ما كل شرط
ومعنا الاستدلال يعتبر في الاستدلال الا ترى انهم شرط الاستدلال باخبار الاحاد عدم الشذوذ وانتفاء
المعارض ونحو ذلك اترى انهم حتما يستدلون يخبرونها يضمون اليه هذه الشرائط كلا بل يقولون لرواية فلان
وهكذا نعم ربما قالوا الاثبات لعمومه من دون معارض لكنا نعلم ان شرط الاستدلال بكل خطاب عدم كونه
منسوخا هل رايت احدا يقول بعد ما تلا قوله تعالى او قوله من دون نسخ بل كلا اريد ما الشرط وضوحا قل تعرضهم
في الاستدلال حتى جاء بديهيا كالنسخ لم يتعرضوا له اصلا وانا لنا السيرة في مجالس المناظرات والمخاصمات حيثما
يجمع الخصمان كاهل الظاهر فاني له بتحصيل سيرة وذلك بدعيها على جميع علماء الامصار في سائر الاعصار مع
انا ان وجد من ذلك شيء في كتب السير ما صح ان ورد حكايات متعددة يقولون ان فلانا وفلانا تخاصما وكذا
فاحتج احدهما بعموم كذا فلم الاخر فذلك تعرف سيرة كلاهما حتى يعشو ذلك ويشيع وما يثبت من تعرف
ومن لا تعرف سلمنا ولكن الغالب في الاستدلال ان يتنبه الخصم على انه احتج فيها بعرف من العموم الذي نظر
فيه وفحص عنه اذ المفروض انه مجتهد عارف بمدارك الاحكام وقلما يأتيه بعام لا يعرفه ومع جاء به كذلك

بعضه واخذ بغيره بعد فحص سلمنا ولكن لا ارتياب في ان الفقيه العارف بابواب الفقه ومداركها اذا احتج
عليه بعام لم يكن عثر عليه من قبل فلما يتفق ذلك رجع الى اصوله وتصفح ما في خزانته كالانسان يحتاج الى كل
حصام فان ظفر بمخصص نهض وقال انه مخصوص بكذا وان خطر له مخصص عزب عنه استنظر واسلم وكفى
بذلك النظر فحصا فانما نكتفي منه بما يغلب به الظن نعم يتوجه ذلك ان امكن تحصيل السيرة بمثل هذا النادر
القليل على عدم شرط القطع او الاستقصاء فان ذلك انما يتم بمراجعة الكتب المطولة والابواب النادرة وقد
يقال لم كر حكاية عثرت عليها من هذا القبيل **قوله** وايضا فحاصله الاستدلال باستمرار طريقة
الائمة المعاصرين لهم على عدم الفحص وتقرير الائمة لهم على ذلك فكانت سيرة كاشفة عن رضى من
المعصوم وتقريره هو الحجة والمقدمات التي اخذها فيه من اعتمادهم على الاصول المذكورة في الاحكام ومن
عدم اجتماع الكل عند البعض فضلا عن الكل ومن عدم التمكن من الفحص الا بالرجوع الى الكل ومن علم الائمة
بذلك وعدم انكارهم عليهم كلها مسلمة وربما يتوهم من الاكتفاء في الفحص بالرجوع الى البعض اذ الغرض
تحصيل الظن وهو يحصل بذلك كما نشاهده في الرجوع الى الكتب الاربعة مثلا الى التهذيب بحسب بعد
الفرق بين تلك الاصول وهذه الجوامع العظام فان اصحاب هذه
منهم لحظوا تلك ولخصوا وجمعوا ورتبوا وبوبوا فكان كل واحد من هذه بمنزلة الكل وهذا بخلاف اصحاب
تلك فانهم انما يروون ما سمعوا وربما اتفق عند بعضهم الاصلان والثلاثة فجمعوا ما بين ثنتين ثلاث من هذه
نعم لا بد من مقدمة اخرى عليها يدور الاستدلال وهي ان هذه الاصول قد اشتملت على عمومات لم تخصص بعد
وربما سبقت هذه ان الغالب في العمومات كونها مخصصة لكن الغثيان ان هذه المسئلة جزئية ما وقع النزاع
فيه وهو كل دليل ظني وجد المعارض له لا يجوز التمسك به الا بعد الفحص عن معارضه ومن المعلوم ان جميع ما
في تلك الاصول من الادلة وان اكثرها ما يظن له وجود المعارض مع انهم كانوا ياخذون بها من دون فحص كامل
ومن هنا تعرف ان النزاع لا يختص بالعموم الذي لم يخصص بل بالمخصوص ايضا اذا ظن ان له مخصصا آخر ولا ريب
اشتمالها على كثير من ذلك فقد تمت المقدمات وثبت الاستدلال والجواب ان وجوب الفحص يدور مدار
غلبة الظن بالمعارض والاخذون عنهم مشافهة كمقلدة العلماء لا يعرفون الا انما اخذوا عنهم او عنا لهم من العدلية
اتراهم يظنون انهم يدخرون عنهم بيانا كما يطلبون كلا ولا يخطر لهم ذلك ببال وهذا بخلاف من جاء بعد ذلك
ورأى كثرة التخصيص حتى لا يكاد يعثر على عام الا وقد خص بمخصصات فضلا عما ترى ان بعضها في واحد منها
ويأخذ به من غير ان يفحص عما يعارضه او يناقضه ومن نات بلاده عنهم من عاصرهم وكان فرضه الاخذ
بما في الاصول ووجد اختلافا حتى صار اذا عثر على العام ظن ان له مخصصا او على المطلق ظن ان له مقيدا

او على الدليل ظن ان له معارضا اشبه عليه الاخذ به حتى يفحص ويبلي عذره لكن قلما يتفق ذلك في اعصارهم
بل اذا كان بعيد الشقة فان المدار عليها الى ما يحتاج الى مراجعته من كتاب وعرضه على الامام كما وقع كثيرا فاذا انما
المحنة الشديدة في الغيبة الكبرى حيث لا مدد ولا ملجأ الا الله جل ذكره انا مع هذا ان ياخذ بما شاء
ولا يلتفت كلا حتى يبذل جهده ويستفرغ وسعه هذا والمعروف في استدلال المجيزين انه لو لم يجز التمسك
بالعام الا بعد البحث لم يجز التمسك بالحقيقة الا بعد البحث هل يجوز بها ام لا اذ العام واحد منها
ولا مقتضي للتجوز ارادة خلاف الظاهر وهو في الكل متحقق والجواب بالفرق لغلبة ارادة خلاف الظاهر
ههنا بخلاف غيره ومن ثم ذكر التجوز في حقيقة من الحقائق حتى صار عدم ارادة معناها الحقيقي نادرا ولا
او ابدع كما قيل في الامر والنهي لم يجز حملها على ما وضعت له والاستدلال بها الا بعد الفحص عن المعارض واحتج
بعض المحققين بآية التبين لدلالتها على المنع من التثبت عند مجيء العدل والبحث عن المخصص تثبت
وهذا طريق فان المنع المدلول عليه بالآية انما كان من جهة النقل لانتفاء التهمة ولم نقف ههنا لذلك بل للظن
بوجود المعارض وهذا سائغ في المتواتر فضلا عن خبر الواحد ولا ضاغف لنا ان آية التبين بالمنصوص العلة كما
بمعونة ما في ذلك علية الا كثرون اما وجوب البحث فلا مرية لاشارة البرهان غلبة الظن وبالمعارض بالواحد
به قبل ذلك لكان اخذا بالمرجوح وكيف يحل المسلم مخافة مقام ربه قد ضرب عليه العمل بدعائه قد كثر فيها
التناقض وشاع فيها التعارض في بعدها الى بعض ما بينها وياخذ من غير ان ينظر في تلك المعارضات حتى
يجد فيها ما يعارضه ويناقضه كلا حتى يبذل الجهد فيه ويستفرغ الوسع ويغلب الظن واما الاكتفاء بغلبة الظن
فلان قضية الحصر والخطاب في العموم جواز الاخذ به من غير حاجة الى الفحص لا سيما في الكلمة على الاخذ بالظواهر
واقتضى ما عرض ههنا غلبة الظن بالمعارض فاذا زال ذلك حتى غلب الظن بانتفاء المخصص بقي العموم على ظهوره
فان قلت كما يكفي انتفاء غلبة الظن بالمخصص لانه هو المعارض وذلك يتحقق مع الشك في الانتفاء قلت اذا كان
ثبوت المخصص وانتفاؤه على حد سواء كان ارادة العموم بالخطاب وعدمها على حد سواء فانه متى فرض ثبوت
المخصص كان الخطاب مرادا به بعض معناه ومع تعين حمله على العموم والا لزم الترجيح بلا مرجح واما القطع فمعلوم عدم
امكانه واما الاستقصاء فامر لا بد فيه من حجة على انا قد وجدنا طريقة اصحابنا في العمل مستقيمة على خلاف
ذلك فانهم يقنعون بالرجوع الى كتاب وكتابين او ثلاثة ونحو ذلك ولو اراد والاستقصاء طال المدى
وضاق العطن فيما نعم به البلوى لا سيما لو اوجب على من يريد الاجتهاد في حكم من الاحكام ان يرجع الى جميع
ما الف في مدارك الاحكام وهب انه يحمل المشاق في جميع ما في بلاده فمن له بالوصول الى ما في اطراف البلاد وكلا
ذلك الحرج المنفي بالآية والرواية ولو صح لم يتحقق الاجتهاد لاحد وانما المدار على غلبة الظن وسكون النفس

فان سكت عن احتجاب في كتاب عظيم كالتهذيب كفى وانه لا نمنع حتى اذا غلب على ظنه وجود المعارض في كتاب
لا وجود له في بلاده امتنع عليه الحكم حتى يرجع اليه وكيف يحكم بما هو مرجوح لديه ثم قد هونا امر الاستقصاء
عند الحاجة لقلة المطابات فيهم الا فيمن يجيز التخصيص بالقياس فانه لا يخ من صعوبة فان قلت اليس
من طريقتكم امتناع الاخذ بمرتبة من الظن مع التمكن مما هو على الا اذا امتناع العمل بالظن قلت ان سلم
ذلك فانما هو فيما عدا تطلب الادلة ومعارضاتها لتنقيص من المرجحات عند التعارض وبالجملة في استنباط
الحكم من الادلة والجمع بين متعارضاتها وترجيح الراجح منها فاما اذا لم يكن هناك دليل وكان ولم يعثر على
معارض فلا نوجب عليه ان يستقصي بالطلب ليظفر بالدليل وبالمعارض بل ان غلب على ظنه ان هناك
دليل او معارض وجب عليه تطلبه حتى يغلب الظن بالعدم والا فلا والسر في ذلك ان مرجع الاول الى النظر
ومراعاة القواعد لتقرير وجود الدليل والمعارض وليس من اتيان النظر مشقة بخلاف الثاني بل قد نقول
بذلك في الكل الا ان ما دل على جواز الاخذ بالظن من الاجماع واستقامة الطريق دال على الاكتفاء بهذا القدر
وعدم لزوم الاستقصاء **قوله** فالمسئلة محل توقف كانه انما توقف مع ان قضية رده لادلة المانعين
واحتجاجه للجواز الحكم بالجواز من دون توقف لضعف النظر وعدم ثباته في الاجماع فمنع مع ضعف ما احتج
للجواز ومن ثم عبر بالامكان وبالجملة ما ذكر للكل فانما ان صلح يصلح للترجيح فكان القولان كالمتكافئين لكل مرجح
فوجب التوقف وقد عرفت الحق **قوله** واعلم الخ لما فرغ من الكلام على الحكم والاحتجاج لكلام القولين
وبيان الحق بذلك اخذ يتكلم على الموضوع وما به يتحقق بناء على المنع تتميما للفائدة فذكر اولا ان القطع انما
يحصل بمراعاة جميع الكتب ثم ذكر ثانيا ان الحاصل بعد البحث والاستقصاء انما هو القطع بالتكليف بالعام
لا القطع بانتفاء المخصص وانت تعلم ان القائل بالقطع انما يريد الثاني وتنزيل كلامه على ذلك بعيد بل
ممنوع **قوله** وعلى تقدير الاكتفاء بالظن يكفي الخ قد عرفت ان المدار على غلبة الظن بارادة العموم وانه
ان لم يبلغ الا بمراجعات اكثر الكتب لعلمه ان في بعضها ما يصلح للتخصيص لزم **قوله** البحث الثالث اذا
ورد هنا مسئلتان احدهما هل يعارض الخاص الظني كخبر الواحد العام القطعي كعمومات الكتاب والسنة
المتواترة فيخصصها ويحكم عليها ام لا فاكثر العامة ومنهم الفقهاء الاربعة على الجواز مطلقا الا ان منع مانع
وذهب بعضهم الى المنع مطلقا وفصل قوم من الحنفية وتوقف آخرون كالقاضي ثم اختلف المفصلون فقال
عيسى بن ابان انما يجوز تخصيصه بان كان العام قد خص بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا وقال
الكرخي انما يجوز ان خص من قبل بمنفصل سواء كان قطعيا او ظنيا وذلك لان العام انما يكون مجازا عنده
اذا خص بمنفصل وقد اجاز ذلك في كل ظني ولو قياسا واما اصحابنا فاكثر من تكلم في الاصول منهم كالشيخ

والشيخ وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس على المنع مطلقا وذلك لان من عدا الشيخ ممن ذكرت يمنع حجيته فضلا
عن معارضة القطعي بل قال السيد ره لو سلمنا ورود الشرع بالعمل به لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص به
والشيخ ره وان قال بحجيته لكنه يمنع لضعفه عن المقاومة وذهب العلامة وجمع من المتاخرين الى الجواز مطلقا
كجمهور العامة وحكي عن المحقق انه بانه يميل الى التوقف التكافؤ من جهة ان كلا منهما قطعي من وجه ظني من آخر
كما يقول القاضي بل لعدم ثبوت حجيته على الاطلاق فالاقوال اذن خمسة الجواز مطلقا والمنع مطلقا والتفصيل بطريقين
والتوقف **الثانية** اذا تعارض خطابان احدهما عام والآخر خاص فهل يجمع بالتخصيص مطلقا او يشترط الاقتران او تاخر
الخاص وتفصيل ذلك انهما اما ان يردا معا او يتقدم العام ويتاخر الخاص او بالعكس او يجهل الحال بينهما او
في احدهما فان ضبط التاريخ وعلم ورودهما مقترنين جمع بينهما عند الجمهور بالتخصيص لان دلالة الخاص على
مورده اقوى من دلالة العام عليه لانها بالتنصيص فيجب تقديمه على العام ولان في ذلك اعمالا للدليلين
ولان اهل العرف لا يفهمون من العام والخاص المقترنين الا التخصيص يعقلون من المنفصل الموصول كما ليس
كل احد ولا تجال الشرع انما يعقلون من المتصل كالا ولا يعادونها النسخ والبداء وانما يفهمون ذلك في المفصول ومن الناس
من جعل المقترنين كمجهولي التاريخ وان تاخر الخاص ولكن ورد قبل حضور العمل بالعام فكالمقترنين عند من يجيز
تاخير البيان عن وقت الحاجة للخطاب والا فيشكل فانما يجوز النسخ قبل حضور وقت العمل وان ورد بعده كان
ناسخا لان التخصيص يستلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة فالفرق بين النسخ والتخصيص فان لزم على كل منهما
ابطال مورد الخاص من العام ان مورد الخاص على تقدير النسخ كان مرادا في العموم ثم عرض النسخ بعد ذلك
بخلاف التخصيص فانه انما يراد بالعام ما عداه ويكون خطاب الخاص دليلا على ذلك وقد يقال ان اهل العرف
يفهمون من تاخير الخاص ولو لم يبلغ الى وقت العمل ان قد بدا له فعدل عن العموم لانه كان مرادا بالعام ما عداه
ومن منع تاخير البيان عن وقت الخطاب ولو اجمالا كان تعيين البيان كان في ما فيه من هنا الاشكال لانه يستلزم
في كلما ظاهره التاخير ان البيان قد وقع مع الخطاب وان لم ينقل وان ما نحن فيه هو البيان تكرار وحكاية وكذا
وان تاخر العام فالشافعي وابو الحسين البصري وجماعة على الجمع بالتخصيص كالمتقدم وابو حنيفة وعبد الجبار على ان
العام المتاخر ينسخ الخاص المتقدم لانه مناف متاخر فيبطل المتقدم كالخاص المتاخر ولقول ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث
فالاحدث وفيه انه لا منافاة بين العام والخاص وان العلماء انهم كانوا اذا ورد عليهم الحكم ثم ورد ما يناقضه كان بامرهم بالنسخ
ثم نهاهم عنه اخذوا بالمتاخر وتركوا العمل بالسابق ولا منافاة بين العام والخاص كي ياخذوا بالمتاخر منهما ويتركوا الآخر
وانما هو الجمع نعم لهم ان يفهم اهل العرف فانه اذا قال اضرب زيدا ثم ارسل بعد ذلك بقول لا تضرب احدا ثم فهم الناس
الا انه عدل ونسخ ما كان امر به لكن لا بد من تقييده بما اذا كان وروده بعد حضور وقت العمل وان جهل التاريخ فمن

فرق بين تقديم العام وتاخيره كابي حنيفة تردد لاحتمال الاقتران فيكون تخصيصا والترتيب فيكون نسخا ومن لم
يفرق حكم بالتخصيص ومن ثم ذهب جمع الى انه يلحق بالمقترنين ويؤيده ان الاصل عدم العدول وقد جرت
عادة الفقهاء على قديم الدهر ان حكموا بالتخصيص وان لم يعلموا بالتاريخ وان جهل تاريخ احدهما وعلم الآخر
فان كان المعلوم هو العام كان منزله ما اذا علم تاخر الخاص لاصالة تاخر الحادث وان كان هو الخاص كان بالعكس لذلك ومن منع تاخير البيان عن الخطاب كما نختاره لم يشكل عليه في التخصيص امره وقد اشار المص
الى هاتين المسئلتين بعد ذكر التقسيم بقوله وقد وقع الخلاف الخ فالى الاولى بقوله وجواز مقارنة الخاص للعام
والى الثانية بقوله وفي كونه مبينا او ناسخا فصل الاولى بقوله وبيع السنبلة الخ والثانية بقوله ثم علم ان كل خاص علم
وروده الخ والغرض من هذا التقسيم ادخال هذه الاقسام ولكن كان ينبغي الاقتصار على ما تختلف احكامه
خصوصا وكثير منها لا يندرج تحت المقسم كاقسام ظني السند الذي فرض انهما او احدهما من الكتاب واقسام ما
سند احدهما ظني وقد فرض انه من الكتاب واقسام قطعي المتن مع اختلال شرط النسخ لاستحالة نسخ القطعيين
انما المراد بقطعي المتن هنا النص فان اريد الاستقصاء فالدائرة اوسع من ذلك وذلك لان انقسام القطعية والظنية
الى الاقسام الاربعة المذكورة غير خاص بل هناك اقسام كثيرة بحسب المتن والسند فيهما او في العام فقط والخاص بحسب
المتن فقطا والسند فقطا وظنيهما او في الخاص فقط والعام بحسب المتن فقطا والسند او ظنيهما وكذلك الظنية
في جميع ذلك بل الاقسام التي اشار اليها لم يستوفها فان ما كان عامه قطعي المتن فخاصه غير منحصر في قطعيتا السند
بل قد يكون ظني السند ايضا وكذا العكس بل في العام في جميع ما ذكر من الاقسام اما ان يكون مخصوصا من قبل بمخصص
متصل او منفصل قطعي او ظني او ليس بمخصوص فقد تضاعفت الاقسام حتى قاربت ثلاثين القامع ان هذا
الذي نزيده اكثره مما يختلف به الاحكام فهذا القام كان اولى بالذكر وقوله في عنوان البحث بينا بالظاهر احترازا
من المتنصين اما الكلام انما هو في المتعارضين بالعموم والخصوص لا في العام والخاص كيف كانا **قوله** وقد وقع الخلاف
في كثير من هذه الاقسام في جواز مقارنة الخاص للعام الخ انما الخلاف في جواز مقارنة الخاص للعام وبمعارضته لمن
بين هذه الاقسام ففي مواضع منها معارضة المفهوم المنطوق والذي عليه المحققون بل لا يكاد يعرف فيه مخالف هو جواز
تخصيص المنطوق بالمفهوم سواء كان موافقة كتخصيص اقتلوا المشركين بقوله لا تقل لاهل الذمة اف او مفهوم مخالفة
كتخصيص قوله في الغنم زكوة بمفهوم في الغنم السائمة زكاة وان كانت سائمة او الى ان نصير بطوقه وقد خصص قوله
خلق الله الماء طهورا الا ما غير لونه او طعمه او ريحه بمفهوم قوله عليه اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا ورد العلامة
فلتين ولا يرد ان المقام مقام ترجيح لضعف المفهوم لان ذلك انما هو في التنافي دون العموم والخصوص لامكان
اعمالها والاعمال خير من الاهمال على انا قد حققنا ان الجمع بالتخصيص هو المتساق من ورود العام والخاص معا انا

شترط علية الظن بالتخصيص والاكثرون على عدم الاشتراط ومنها معارضة ظني السند لقطعيه وقد عرفت الجواب
وسيأتي في الترجيح ان شاء الله تعالى واما العكس او قطعيتهما او ظنيتهما فلا كلام في معارضته واما قطعية المتن
اعني النص فلا يعارضه ظنيه ولا قطعيه بل يطرح الظني ويحمل القطعي على النسخ ان كان وروده بعد مضي
وقت العمل وكان قطعي السند والا كذب احدهما ان كان ظني السند وان كانا قطعيين استحالت المعارضة
ومنها معارضة الكتاب للكتاب والسنة للسنة والكتاب للسنة والمحققون على جوازها في الكل كما ان
معارضة السنة للكتاب اجماعا والمخالف في الاول الظاهرية حيث منعوا من تخصيص الكتاب بالكتاب
مطلقا محتجين بان التخصيص بيان ولا يقع الا بقوله لقوله عز وجل لتبين للناس ما نزل اليهم ومسا
الموصولة للعموم فلو بين الكتاب لكان تحصيلا للحاصل وابو حنيفة والقاضي والجويني حيث فصلوا فاجازوها
في الخاص المتاخر وحكموا في المتقدم بكونه منسوخا بالعام وفي المجهول بالتساقط وينبغي تقييد تاخير الخاص
بعدم مضي وقت العمل والا تعين النسخ وفي الثاني والثالث شذوذ من الناس محتجين بقوله تعالى
لتبين للناس فكيف يخاطبهم بما يحتاج الى البيان وربما احتجوا بالثالث بلزوم الدور لاحتياج القرآن الى البيان
بالسنة واحتياجها في البيان اليه والجواب عن شبهة الاولين بالنقض والحل اما النقض فبقوله تعالى تبيانا لكل
شيء واما الحل فان الكل ورد على لسانه فكان هو المبين تارة بالكتاب واخرى بالسنة وعن شبهة الآخرين
ان الدور انما يلزم لو كان جميع الكتاب محتاجا في البيان الى السنة وكم من آية محكمة تكون بيانا لغيرها من آياته او
سنته ومن هنا تواتر وجوب عرض السنة على الكتاب ثم ان تخصيص الكتاب بالكتاب واقع كثيرا قال عز من قائل
فانكحوا ما طاب لكم من النساء فكان عاما في المحارم وغيرها ثم قال في مقام آخر حرمت عليكم امهاتكم الآية فخص
بغيرهن وقال فاقتلوا المشركين فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب فكان شاملا لاهل الكتاب وغيرهم
لكفرهم واشراكهم بدليل قوله سبحانه عما يشركون بعد قوله وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى
المسيح ابن الله ثم قال في موضع آخر حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فكان مخصصا الحكم بما عداهم
وقال تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فكان عاما للمدخول بها وغيرها وللحامل وغيرها ثم
قال في مقام آخر يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة
تعتدونها فمتعوهن وسرحوهن سراحا جميلا فكان مخصصا بالمدخول بها وقال ايضا واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن فخص ايضا بغير الحامل الى غير ذلك واما تخصيص السنة بالسنة فاكثر من ان يحصى كتخصيص
قوله فيما سقت السماء العشر بقوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة واما تخصيصها بالكتاب فكل ما جاء في
الكتاب من خطاب خاص في حكم من الاحكام كالحج الى المستطيع مخصص لما جاء من السنة في ذلك الحكم من

العموم كما يجاب الحج على المسلمين واما الخلاف في كون الخاص مبينا او ناسخا فانما يعقل فيما اذا تاخر الخاص
وكان وروده قبل وقت العمل فمن منع من تاخير البيان من وقت الخطاب واجاز النسخ قبل مضي وقت العمل
حكم بانه ناسخ ومن اجاز تاخير البيان عن وقت الخطاب ومنع من النسخ قبل مضي الوقت حكم بانه مبين
وجمع بالتخصيص ومن اجازهما معا حكم بالبيان ايضا وان امكن النسخ لانه اذا دار الامر بين النسخ والتخصيص
يرجح التخصيص لكثرته بل لا يصار الى النسخ على التحقيق الا عند تعينه ومن منعهما امتنع الحكم بهما واستحالت
هذه الصورة عنده واما اذا تقدم الخاص فلا خلاف في ان الخاص ليس بناسخ وانما الخلاف في انه هل هو
مخصوص او منسوخ بالعام واما المقترنان ومجهولا الحال وما جهل فيه حال احدهما فليس هناك من يذهب
في شئ منها الى ان الخاص ناسخ بل الاكثرون على انه مخصص ومن الناس من اوجب في صور المجهول الاخذ
باحد الخطابين الى الدليل فيرانا المحكي من ذلك في هذا الباب انما هو النزاع فيما اذا تاخر العام هل هو ناسخ
للخاص او ان الخاص مبين له واما الخلاف الذي اشرنا اليه في تاخير الخاص فيبتني على الخلاف الواقع في تاخير البيان
من وقت الخطاب وجواز النسخ قبل مضي وقت العمل قوله فتحقيق الحق في كل واحد الخ يريد ان تحقيق
الحق في كل ما وقع النزاع فيه لما كان مؤديا الى التطويل مخرجا عن وضع هذه الرسالة وجب الاقتصار على المهم
من ذلك ثم نبه اولا على ما ربما اخذها في التقسيم وابان عن المراد بها ثم اخذ في بيان ما وقع النزاع فيه بعد
ثبوت المقاومة والمعارضة هل هو ناسخ ومبين وحكم فيه بما يختار ولم يتعرض للنزاع المذكور والترجيح مخافة
التطويل ثم في بيان ما وقع النزاع فيه هل هما هل ان يتعارضان ام لا واقتصر في ذلك على ما كان فيه الخاص ظني
السند والعام قطعي السند وترك النزاع الواقع في تخصيص الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وبالكتاب
لضعفه ووكل الكلام في المقاصد الى بابه ولو ضم الى ما ذكر في هذه ترك التفصيل لكان اولى قوله فاعلم فانما
قد ذكر ان الصور الحاصلة باعتبار العلم بالتاريخ والجهل به ستة وذكر هنا ان الخاص المؤخر باعتبار
الورود قبل مضي وقت العمل وبعده قسمان فتلك سبعة وقد استظهر النسخ في واحد منها وهي ما اذا
كان الخاص مؤخرا وكان مورده بعد وقت العمل وهذا مما لا كلام فيه عند من منع من تاخير البيان عن وقت
الحاجة وهو محل اتفاق الا من لا يعتد بخلافه واما حصر الكتاب والسنة النبوية لا مانع وقوع النسخ فيهما
لكن بقي شرط لا بد من مراعاته وهو ان يكون الخاص قطعيا اذ لا نسخ فيه اجماعا وقول من قال باصلا
في الحكم بالنجاة ان العقل مما يقبح تاخير البيان الا لداع كالتقية وذلك كان يقول لمن اصطاد غزالا كل كل
طاب واذا ان يقول له وابالثان ناكل الغزال والبراءة مخافة من تقية وكف عن البيان فان فيه تاخير البيان
لكنه ليس بقبيح بل مما تحسنه العقول وتوجبه فاذا فتح كلام على التقية فليس من تاخير البيان عن الافناء

بخلاف الواقع تقية فاذا افتى الخاص بعد ذلك فليس ذلك بيانا لما سبق بل اخبارا بما في الواقع بعد اخباره بما في الواقع
بعد ان اخبر بخلافه وقولنا اللهم الخ استثناء من الحكم بالنسخ ايما اذا ورد الخاص بعد مضي وقت العمل حكمنا بانه ناسخ لحكم
العام عن مورده الا اذا علمنا بان المتكلم عالم يتعذر الامتثال في الخاص فح نحكم بانه مبين وان تاخر عن وقت العمل لان
التاخير عن وقت العمل لم يقبح لانه لا يستلزم مما تاخير البيان عن وقت الحاجة المستلزم للتكليف بما لا يطاق ولا
حاجة مع التعذر ونحو شرط النسخ مضي وقت العمل لا يستلزم صحته لما عرفت من انه لا يحكم به حتى يتعين
واما اذا دار الامر بين التخصيص والنسخ فالرجحان في جانب التخصيص لكثرته واصالة عدم العدول وحكم الثاني
فان كان مستفادا من مورد الخاص على كلا الاحتمالين لان هناك ثمرة تظهر في القضاء ان كان تابعا للاداء
فيثبت في النسخ وينتفي في التخصيص قوله كما في صورة تقديمها فانا نحكم فيه بان مبين مخصص لحكم
بذلك في صورة ورود الخاص المتاخر عن العام قبل وقت العمل فانا نحكم فيه بالبيان مطلقا سواء كان امتثال
الحكم في الخاص متيسرا او متعذرا وقد عرفت ان من منع تاخير البيان من وقت الخطاب وجوز النسخ قبل حضور وقت
العمل يحكم بالنسخ هاهنا ايضا ولا ثمرة هاهنا قوله وهذا هو الوجه الخ يريد انا نختلف الحكم بالنسخ والبيان
بحسب اختلاف الورود بعد وقت العمل وقبله هو السر في تخصيص هذه القسمة بالخاص المؤخر واما العام المؤخر
فان الحكم فيه لا يختلف وروده قبل مضي وقت العمل وبعده لتقدم البيان كما لا يخفى قوله وما عدا ذلك فالظاهر
الظاهر الخ يريد بما عدا ما ذكر الصور الخمس الباقية وهي صورة تاخير العام والاقتران وجهل الاثنين وجهل
العام دون الخاص وبالعكس ولا ريب في ظهور التخصيص فيما عدا الاول اما صورة الاقتران فلانه هو المتنافي
ولانه لا وجه للنسخ وان قلنا بجوازه وقوعه قبل مضي وقت العمل اذ الحكمة في التكليف ح ليست الا العزم على الامتثال
وهو انما يكون بعد معرفة مراد المتكلم وانما يعرف مراده بعد انقطاع كلامه حسب ما جرت عليه عادة
الناس فانهم لا يا خذون بالكلام حتى ينقطع لتجويزهم التقييد والشرط والاستثناء وغير ذلك واما
صورة جهلهما فهي وان احتملت النسخ باحتمال تاخر الخاص وورود بعد وقت العمل عند الاكثر ومطلقا عند
من لا يجيز تاخير البيان عن الخطاب ويجيز النسخ قبل حضور وقت العمل والناسخ الخاص اذ تاخر العام مطلقا
او الى وقت العمل على الخلاف والناسخ العام والتخصيص باحتمال كونهما مقترنين وح ثم ذهب بعضهم الى
توقف الاخذ باحدهما على الدليل لان الشايع الكثير انما هو التخصيص والفرد المجهول يلحق بالاعم الاغلب مع
ان الاصل عدم العدول واما صورة الجهل باحدهما فكجهلهما وقد يفرق بينهما بانه اذا علم احدهما كان الاصل
في المجهول التاخير لاصالة تاخر الحادث فيكون فيما اذا كان المعلوم هو العام بمنزلة ما اذا تاخر الخاص
وفي العكس بالعكس بالتاخر وان كان محتملا لان يكون الورود فيه قبل وقت العمل ولان يكون بعده الا ان

اصالة تاخر الحادث ايضا قاضية بان الاصل كونه بعده وقضية ذلك الحكم فيهما بالنسخ والجواب ان اصالة
عدم تعارضه ويؤيدها ارادة التخصيص لشيوعه وشذوذ النسخ بل لو لم يكن الا اصالة التخصيص لوجب
على اصالة تاخر الحادث لورودها عليها على ان ذلك ان تم فانما يتم فيما يكون المعلوم فيه هو العام ليكون
بمنزلة الخاص المتاخر دون ما يكون المعلوم هو الخاص ليكون بمنزلة العام المتاخر لعدم اختلاف الحال
في تاخر العام لجواز التخصيص فيه وان تاخر عن وقت العمل كما عرفت واما الاول اعني ما كان المتاخر فيه
هو العام فقد عرفت ان الاكثرين على الجمع فيه بالتخصيص وان ابا حنيفة وعبد الجبار على النسخ
وان النادر في المحاورات انما هو النسخ فان قلت كما ان المتنافي في تاخير العام هو النسخ كذلك في
تاخير الخاص ايضا انما هو في النسخ قلت قد عرفت ان من منع من تاخير البيان عن وقت الخطاب يجيز
النسخ قبل وقت العمل يقول بالنسخ هناك ايضا ومن لا يجيز النسخ قبل وقت العمل يحكم ببطلان الصورة او يقول
انه كاشف عن تخصيص سابق مقارن ثم ان ظهور الجمع بالتخصيص فيما ذكرنا هو حيث لا يكون العام مبينا
على ذلك الخاص فان كان ثبت التنافي وتعين الترجيح وذلك كما جاء في صحيح محمد بن عبد الجبار عن ابي محمد
وقد سالته مكاتبة في احدهما عن الصلوة في قلنسوة من حرير محض او ديباج وفي الاخرى عن الصلوة في التكة
المعمولة من الحرير ما نصه لا تحل الصلوة في حرير محض فهذا عام ورد على سبب خاص وهو القلنسوة و
التكة وقد جاء في رواية الحلبي عن ابي عبد الله قال كل ما لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا باس في الصلوة فيه مثل
التكة والابريسم والقلنسوة والخف والزنار وهو كما ترى خاص لكنه لا يصلح لان يكون مبينا لذلك العام
ومخصصا له بما عداه لورود ذلك العام عليه وكيف يخص حكم بغيره وقد صار نصا بسبب ذلك وتوهم
بعضهم الجمع بينهما في الاحتجاج لمذهب الاكثرين بالتخصيص وقد عرفت فساده والصواب الترجيح والرجحان
لرواية الحلبي وان كانت مكاتبة محمد صحيح السند لاعتضادها بالشهرة العظيمة التي لا يعارضها شئ من المرجحات
قوله ومنع السيد الخ قد عرفت ان الاقوال في ذلك خمسة وانما اقتصر المص على ثلاثة ولم يتعرض للقول بالجواز
مطلقا لانه هو المعروف وهو قضية قوله وما عدا ذلك فالظاهر بناء الخاص على العام الخ ولا للتفصيل الاخر اعني
مقالة الكرخي لقربها من مقالة ابن ابان التي ذكرها لاشتراكهما في اشتراط سبق التخصيص ودعوى كون دلالة
العام على افراده قطعية لا ظاهرة كما يعرف المتامل ثم انه سيجيء في اخر البحث القول بالمنع والقول بالجواز
واشار هاهنا الى الاحتجاج لمقالة التفصيل بقوله لضعف العموم في الاول الخ وحاصله ان العام لما كانت دلالته
على جميع افراده صريحة كالخاص امتنع ان يحكم فيه بالخاص مع ظنية سنده لما فيه من تخيل الجواز ان العام
وان كان قطعي السند لكنه ظني الدلالة على الافراد اي انه ليس بالتصريح وانما هو ظاهر والخاص وان كان

ظني السند لكنه قطعي الدلالة اي انه صريح في الدلالة على افراده فكانا متعادلين فوجب الجمع بالتخصيص وجب حكمنا بان العام
قطعي الدلالة ايضا مع العام بقطعية سنده ولم يبق في الخاص ما يقابلها فاستويا في صراحة الدلالة فضعف
الخاص عن مقاومته فاذا خص العام بالقاطع حتى صار مجازا في الباقي كان اقضى مراتب دلالته عليه الظهور دون الصراحة
فيصير الخاص الظني ح مما يقابل قطعية السند في العام فيكافئه ويصح الجمع وبعبارة اخرى ان تعليق الشارع الحكم العام
اذا كان قطعي السند بجميع افراده لقطعية سنده وصراحة دلالته وتعلق حكم العام بما افراد الخاص ظني وان
كانت دلالة الخاص على افراده صريحة لان سنده وقد تسلسل اليه ظنيته فكيف يترك المقطوع بالمظنون فاذا خص
بقاطع حتى صار تعليق الحكم بكل فرد من الباقي مظنونا ايضا وتكافئا وحسن الجمع وربما اطرد في كلام بعضهم بل
هو صريح العدة انه يذهب الى ان العام بعد التخصيص بالقاطع يصير مجملا بين المعاني المجازية وقضية ذلك
اهمال العام والعمل بالخاص فحسب مع انه يذهب الى الجمهور كان المراد بالاجمال جواز التجوز عن كل مرتبة من مراتب
الخصوص وان كان ظاهرا في اعلاها وقد نقل عن الكرخي التصريح وكذا الكلام في مقالة الكرخي غير انه يشترط
ان المخصص السابق انما كان ظنيا فالمسوغ لحكم ذلك المخصص المنفصل فيه مع ضعف ظنية السند ليس
فيه جهة مرجحة لاستوائهما في الصراحة عند ما ايضا اللهم الا ان يشترط في المخصص السابق القطعية كابن ابان
ويكون الفرق بينهما انه يشترط كونه منفصلا لان العام المخصوص انما يكون مجازا اذا كان مخصصه منفصل
لا متصل لتنزله منه منزلة الجزء وابن ابان يطلق لكن المحكي عنه عدم اشتراط القطعية بقوله في كل خاص
ظني يشير الى ان المفصل يجيز تخصيص الكتاب بكل ظني ولو كان قياسا ولا يخص بذلك خبر الواحد والجواب
منهما منع صراحة العام في الدلالة كيف ولو كان كذلك لما امتنع تخصيصه بالقاطع ايضا بل بالمتصل كالاستثناء
واما المتوقفون كالقاضي فالمحكي عنهم في الاحتجاج انه لما كان كل من العام والخاص قطعيا من جهة ظنيا
من اخرى فقطعية العام من جهة سنده وظنية من جهة دلالته لانه انما يدل على افراده بالظهور دون
الصراحة وقطعية الخاص من جهة الدلالة لصراحته فيها وظنية من جهة سنده تكافئا والقاطعة في المتعارض
اذا كانا متكافئين الوقف اذ لا ترجيح كما هو المفروض والجواب ان ذلك انما هو في المتنافيين فما يقولنا به
وذلك لا تحصل دون المتعارضين بالعموم والخصوص لظهور الجمع بينهما بالبيان بحيث لا يخفى على احد من
الناس نعم لو كان ادلة جواز التخصيص ما دلته منه متكافئة لحسن الوقف ظاهرا والتحقيق ح الرجوع الى الاصل
قوله واليه يميل المحقق في الخ لما كانت نسبة التوقف الى المحقق مظنة الاعتماد على حجة اصحاب السنن كره ذلك
وقال ان بناه على التوقف في عبارة اخرى وعبارة المعالم لكنه بناه وهو اولى وحاصل مبناه انه يمنع كون الخبر
الواحد حجة على الاطلاق بل ما لم يعارضه قاطع واما المعارض به فمحل ريبة وتردد من الاصل المذكور وهو

ثبوت حجيته في نفسه وانتفاء المعارضة في الخاص والعام ظهور الجمع بينهما بالتخصيص وبذلك اندفع ما يقال
عليه من ان منع حجيته على الاطلاق يقتضي القطع بالمنع من التخصيص به لا التردد والجواب ان الاصل وان
كان عدم الحجية لكن ما سيأتي من الدليل هدم ذلك الاصل **قوله** ولا اولى التوقف الخ لما كان الجمع بالتخصيص
يقتضي العمل بظاهر الكتاب في الباقي بعد التخصيص وبظاهر الخبر الواحد في مورد التخصيص وكان الاخذ
بظاهر الكتاب وظاهر الخبر الواحد محل تردد وتوقف وتحير كان ما يستلزمه ويؤدي اليه من تخصيص
الكتاب بخبر الواحد كذلك وفيه ان الشك في حجية خبر الواحد مع اصالة عدم الحجية ناهض بعدمها والشك
في حجية ظاهر الكتاب على العكس ناهض بالحجية لاصالتها التوقف لتمام على الاخذ بالظواهر وكيف كان
فلا منشأ للتردد الا ان يكون تمانع هذين الاصلين لكنه لم يحظ ذلك وقد يجاب بما سيجيء اليه من

قوله الشك الى قوله على الاطلاق حاصله منع كون ظاهر الكتاب موجب هو ظاهر حجة يؤخذ بها
على الاطلاق عن دون ضميمة وانما يؤخذ به اذا انضم اليه مرآة من اجماع او سنة او نحو ذلك والحملة فالظ
موجب هو ظاهر لم يثبت حجيته ولا يجوز التعلق الا اذا انضم اليه حجة اخرى وهذا المعنى انما دل الاطلاق وحسبما
ما يقتضيه استدلاله على الشك في ذلك وتحميله على ارادة ما يتناول الخطاب العام وغيره من اقسام الكلام
حتى يكون حاصله الشك في وجوب اتباع عمومات الكتاب لا مطلقا حتى ظواهر الخطابات الخاصة وسائر الحقائق
اذ لا شك في حجية تلك ووجوب اتباع الظاهر فيها كما فعل السيد الشارح مما تنبو عنه ادلته فانها ان تمت
دلت على عدم حجية كل ظاهر منه **قوله** وحجية خبر الواحد عطف على وجوب اي وللشك في حجيته على الا
طلاق اي سواء عارضه قطعي ام لا وما ذكر الشارح عدم نهوض الادلة في حجية ظاهر الكتاب وقد بنى التوقف
في تخصيص الكتاب بخبر الواحد على هذا الشك استصوب ان يجعل وجه التوقف في التخصيص امرا اخر غير هذا
الشك وحاصله يرجع الى الشك في حجية خبر الواحد فحسب والصواب ان يقرر حجة التوقف بانا ما جوزنا
كون عمومات القرآن حين النزول مقترنة بقرائن تظهر منها المراد وقد اخرنا عمل بالتخصيص قوي هذا
التجويز بحيث صار دلالة العموم مشكوكا فيها فلا يجوز العمل به ولما كان العمل بمثل هذا الخبر ايضا مشكوكا
فيه لما سيجيء من عدم الدليل على حجية خبر الواحد مطلقا توقفنا ثم استظهر انه يكون هذا هو مراد المص بما
استدل على التوقف بالشكين وانت خبير بان تجويز نصب القرينة اذا لم يكن معتبرا لم يبق الا اخبار الواحد
بالتخصيص ومتى كان مشكوكا في قبوله وجب بقاء العام على اصله والى ذلك اشار بقوله ويمكن منع حصول

الشك بمجرد الخبر اذا شككنا في جواز العمل ثم ايد ذلك بسيرة اهل العرف اذا امروا بامر عام ثم جاءهم التخصيص من لم
يحصل لهم في الاخذ عنه ولا سمعوا منه فانهم لا يتوقفون في اجراء العام على عمومه قلت الذي يحققه من الشارح
التوقف لكن الذي يقتضيه الاصل المبني على العموم كما قلنا ولما كان الشك في حجية خبر الواحد مرتفعا بما سيأتي
ان شاء الله تعالى لم يبق للتوقف في التخصيص مجال اصلا **قوله** الاول الخ حاصله انه لو وجب اتباع ظاهر
الكتاب لوجب الاعراض عن كل ما يخالفه من الروايات التي جاءت مفسرة لكثير من الآيات على خلاف ظاهرها
وكل رواية دلت على حكم يخالف ظاهر الكتاب المجيد وانها الكثيرة كيف لا واكثر ما جاء في التفسير وفي بيان
الاحكام انما جاء على خلاف الظاهر بل كاد يكون المخالف ثلثيه او اربعة اخماسه وظاهر العبارة ان ثلثي ما
في الكافي في التفسير والعيون من الاخبار بل اربعة اخماسها جاء على خلاف ظاهر الكتاب وانت تعلم ان ذلك
ان تم لم يتم في الكافي فلا بد من تنزيلها على ارادة الاخبار التي جاءت في التفسير وبيان الاحكام بل لا يتم هذا
فيه ايضا فان قوما كثيرا في الاحكام والمخالف منها لظاهر الكتاب قليل وكانه يريد بالكافي اصوله ويريد بقوله
وفي الاحكام بيان ما دلت عليه الآيات من الاحكام حتى يكون عطفه على التفسير من باب عطف الخاص على
العام وقوله كما فسر الخ كانه يشير الى ما جاء في تفسير والشمس وضحاها الآيات والذي جاء فيها عن ابي عبد الله
على ما في روضة الكافي وتفسير علي بن ابراهيم انما هو فسر الشمس بالنبي ص والقمر التالي لها بعلي ع والليل الذي
اذا يغشاها بائمة الجور الذين استبدوا بالامر دون آل الله تعالى وغشوا دين الله بالظلم والجور والنهار المجلي بالامام
من ذرية فاطمة ع يسئل عن دين الله فيجليه لمن سأله وقوله وفسر الخ اشارة الى ما جاء في تفسير قوله في
النساء يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون عن اهل البيت ع عن ابي جعفر ع
وابي عبد الله عليهما السلام على ما في الكافي والفقيه والعلل وغيرها من ان المراد بالسكارى من النوم لا من الشرب
كما يقول الناس حتى يكون دليلا على اباحته من قبل وانها نزلت قبل التحريم وحكي في المجمع اختلاف
المفسرين من الصحابة والتابعين فيه فعن ابن عباس ومجاهد وقتادة ان المراد به شرب السكر وعن الضحاك
انه سكر النوم خاصة وحكى رواية الاول عن موسى بن جعفر عليه السلام والثاني عن ابي جعفر ع ثلثه كيف كان
فما جاء فيه عن اهل البيت ع ليس من قبيل البطون لما سيأتي من ان الخطاب فيه مستعمل في البطن وانما يريد
بها انه ما اللفظ ههنا مستعمل في هذا المعنى لم يرد غيره لانه قد استعمل في سكر الشرب ورمزنا في سكر النوم
واقضي بما هناك انه مجاز قرينته عندنا ما جاء في ذلك من الاخبار ودفع لحوق الخطاب قرينة الحال **قوله**
وعبر ذلك الخ كما فسر الليل في سورة الليل بالثاني اذ غشي امير المؤمنين ع في دولته وبالنهار القائم عليه السلام
اذ تجلى فجلى غياهب الظلم والجور وكما فسر المضلين في قوله ارنا اللذين اضلانا بالاول والثاني فان فسر

بابليس يوم دار الندوة والاول يوم السقيفة كما جاء في بعض الاخبار لم يكن من البطون وكما فسرت المشكاة
والزجاجة في آية النور بالزهراء ع والمصباح الاول بالحسن والثاني بالحسين ع كما في الكافي عن ابي عبد الله
فان فسر النور بمحمد ص لان من اسمائه النور والمشكاة بصدره والمصباح بالعلم الذي فيه وفسر النور
بالهدى الذي في قلب المؤمن لم يكن بطنا بل فضاء انزلنا وبل لقيام الدليل على ان ليس المراد النور الحقيقي
بل قد يقال ان الاول ايضا تاويل وكما فسر حم بمحمد صلى الله عليه وآله والكتاب المبين بعلي ع والليلة المباركة
بفاطمة عليها السلام وكل امر حكيم بالائمة ع من ولدها وكما فسر الآيات المحكمات في القرآن بالائمة ع وما
المتشابهات بفلان وفلان والذين في قلوبهم زيغ باصحابهم واهل ولايتهم ثم كل ما جاء من التفسير بخلاف
الظاهر فهو بطن وليس البطن معنى حقيقيا للخطاب فيكون مشتركا بينه وبين الظاهر لظهور انه انما
وضع لغة للظاهر ولهذا كان ظاهرا والا لكان مجملا وليس مستعملا فيه مجازا والا لنصب عليه قرينة ولم يكن
الظاهر ظاهرا بل كان هو الظاهر وانما يرمز الخطاب اليه رمزا ومن ثم اختص علمه بمهابط الوحي العارفين
برموزه واشاراته والى بعض ذلك غيرهم وقد جاء ان للكتاب سبعين بطنا واستيشي بالبطون
هذا الذي يسمى بين اهل المعاني بالاشراب والتضمين تعدية اللفظ المستعمل في معناه الذي وضع له وتشربه
معنى آخر لعلاقة بينهما من غير ان يستعمل فيه قالوا في تخصيصات ما للتعدية ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم عن ان في لا
تجعل في اللفظ ما يدل على ملاحظة المعنى الآخر حتى يبنى عليه ما بعده من الكلام بخلاف البطن فانه لا يجعل عليه
دليل ويبنى ما بعده من الكلام على المعنى الموضوع له الا ترى الى قوله تعالى ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس
كيف لوحظ الرجلان في الدنيا اضلانا ثم بني قوله من الجن والانس على الظاهر دون البطن الملحوظ فان فسر ابليس
يوم دار الندوة والاول يوم السقيفة كما جاء في بعض الاخبار او بهما وقلنا ان احدهما كان شيطانا كما جاء في بعض
اخر لم يكن من البطون وكيف كان فلا معارضة بين الظاهر والبطن ومن ثم تريهم يفسرون بالظاهر تارة وبالبطن اخرى
والكلام في الخطابات انما هو باعتبار ما استعملت فيه من المعاني الحقيقية والمجازية التي قيمت عليها القرآن
فان التخصيص والتقييد وكل معنى يراد بالوصل انما يعود الى اللفظ باعتبارها ثم لا يحتمل بما يخل من الخلل
على غيرها من البطون على انه لا خلل عليه بعد ان تكون ملاحظة عادة عن الرمز والاشارة والتذكير وهذا كما
انك كثيرا ما يخطر ببالك وانت تخاطب صاحبك ما يناسب ما انت فيه فترمز له بحاجتك فيشير اليه وانت على
طويتك في الخطاب وهذا مثال ضربناه والشاهد ثم يختلف الرمز في مراتب الخفاء والدقة والقلة والكثرة
بحسب حال المخاطبين ولما كان المخاطب هو الله جل شأنه والمخاطب حبيبه صلى الله عليه وآله صار يرمز بالخطاب
لخطاب الى سبعين وجها وقد يميل الرمز الى البطن بضرب لمثل وهذا كما روى علي بن ابراهيم في الصحيح عن

محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع وقد سأله عن قوله عز من قائل والليل اذا يغشى انه قال الليل في هذا الموضع الثاني
غشي امير المؤمنين ع في دولته التي جرت له عليه الى ان قال والنهار هو القائم ع منا اهل البيت اذا قام غلب
دولة الباطل ثم قال والقرآن ضرب فيه الامثال للناس وخاطب نبيه به ونحن فليس يعلمه غيرنا ومبنى المص في
الاستدلال بهذا على المنع من العمل بالظاهر على ان البطن معنى للفظ مستعمل فيه وكل ظاهر يجوز ان يكون له بطن
ومتى جاز ان يكون له بطن وان يكون المراد هو البطن دون الظاهر امتنع العمل به وقد عرفت التحقيق **قوله**
الثالث الخ فصيحه حكمه بعد ذلك بامكان تاويل هذه الاخبار وتنزيلها على ارادة اختصاص العلم بكل القرآن
وجه الاستدلال بالكتاب انه لو كان ظاهر الكتاب حجة وصح الاعتماد عليه والعمل به لم يكن العلم بالقرآن منحصرا
بهم ع وقد دلت الاخبار على انحصاره بهم ع وانت تعلم بان اشتراك الناس في العلم بالظاهر مما لا ينبغي انكاره
فالوجه اذن ان يقال ان وجه الاستدلال ان الاخذ بشيء من الكتاب موقوف على العلم بما يراد به هل هو الظاهر
او خلافه من البطون التي استمرت طريقة الكتاب على ملاحظتها مع الاطلاق والعلم بما يراد من الكتاب مختص في
اهل البيت ع بحكم هذه الاخبار وانه يصح لاحد العلم بالبطون من غير مشاهد ولا دليل ونحن بعد الاشارة اليها
لا نقدر في تطبيق الخطاب عليها ونحن نقول لا ريب ان الناس مخاطبون بالكتاب خصوصا على طريقة المص في تعلق
الخطاب للكل ابتداء وانه ص مأمور بالتبليغ وانه قد بلغ وانه لما بلغ لم يزد ان تلاه عليهم ثم وكل فهمه اليهم وهو
السنة انزال كل كتاب بلغة من نزل اليهم ولم يدع احدا انه ص كان يترجم لهم مفرداته ويبين لهم تراكيبه فلولا
ان التكليف على الظاهر وانه لا يجوز العدول عنه الى غيره الا بتنبيه حسب ما استقامت عليه طرائق الناس في
محاوراتهم لم يكن مبلغا ولكان تكليفا بما لا يطاق فان قلت لا ريب في اشتمال الكتاب على المتشابهات فلولا عدم
تبيينها لهم يقتضي جواز الاخذ بها من دون رجوع اليهم مع انه قد جاء في الخبر الصحيح ما يستقام ونحن النامية على ان
قد فرض لاهل بيته وامر الناس بالرجوع اليهم والاخذ منهم كما يلحق به الخبر الثامن قلت انا نرى انه خوطبوا بقوله
الرسول ومن يطع الرسول فقد اطاع الله ولا تقتلوا النفس التي حرم الله ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة ولا تأكلوا
اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام ولا تقربوا مال اليتيم ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في
بطونهم نارا ولا تمش في الارض مرحا انك لن تخرق الارض ولن تبلغ الجبال طولا هل ادلكم على تجارة تنجيكم من عذاب
اليم تؤمنون بالله الاية يا بني لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم ووصينا الانسان بوالديه وان جاهداك على ان
تشرك بي فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا يا بني اقم الصلوة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك
ولا تصعر خدك للناس ولا تمش في الارض مرحا ان الله لا يحب كل مختال فخور واقصد في مشيك واغضض من
صوتك يا ايها الناس اتقوا ربكم واخشوا يوما لا يجزي والد عن ولده ولا مولود هو جاز عن والده ان وعد الله حق

فلا تغرنكم الحياة الدنيا ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث الآيات وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان يأتي
احدكم الموت اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون ونحو ذلك من
الاقاصيص والوعد والوعيد وبالجملة جل القرآن المجيد يحتاج الى بيان اولا بيانه هو الذي حض بأمر المعصوم
وامر الناس بالرجوع فيه اليهم وهو من ضروريات اللغة وبديهيات العرف كلا انما المودع عندهم المعصومين
بقية العلوم الجمة التي بها انطوى القرآن على جميع ما يحتاج الناس مما كان وما يكون فانهم هم الذين عرفوا
مواقع استثنائه وبيان المتشابهات وهو ما اطلق علاقة ظاهره مجمع القاطعة والمجملات وهي التي
وكل بيانها اليهم مثلا قوله عز من قائل اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ولله على الناس حج البيت من استطاع
مجمل يحتاج الى البيان وباقي الخطاب بين غني عن البيان وكلامنا انما هو في المبين على ان من لم يأخذ بالظاهر
حتى يفحص عن الناسخ والمنسوخ والمقيد والمعارض وحتى يتطرق طريقتهم وسيرهم وطريقة شيعتهم فقد
رجع اليهم في الظواهر ايضا والا فكيف يكون الرجوع بعد الغيبة ثم نقول اوليس قد تواتر عنهم وجوب
عرض اخبارهم على كتاب الله والاخذ بما وافق والاعراض عما خالف انهم يرجحونه بان روية بالعرض ويمنعون
من الاخذ بالمروي عليه والاول فرع الثاني فان ذهبت تخص العرض بنص الكتاب وتخصص عموم الاخبار المتواترة
من دون مخصص قلنا للثاني الذي يصدك عن الاخذ بالظاهر جواز ارادة خلاف الظاهر لما شاع من امر البطون وقد
وجدنا البطون تحيط في النصوص كما تحيط في الظواهر اولست تعلم ان قوله تعالى حاكيا عن الكفار ربنا ارنا اللذين
اضلانا من الجن والانس يتوقع ارادة شياطين الجن والانس مع تفسيرهما في كثير من الاخبار بهما حتى اقسم ثلثا
انهما هما وكذلك قوله عز وجل حم والكتاب المبين انا انزلناه في ليلة مباركة فيها يفرق كل امر حكيم نص
في نزول الكتاب في ليلة القدر وان فيها تقدير الامور المحكمة وقد جاء في بعض الاخبار تفسير حم بمحمد
والكتاب بعلي والليلة المباركة بفاطمة والامور الحكيمة بالائمة من ابنائها فاطمة عليهم السلام مضافا
الى اتفاق كلمة المسلمين واستقامة طريقتهم على الاخذ بالظواهر فان قلت اوليس قد قال ابو عبد الله
انما انه شرع عليكم ان تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منا قلت لا ريب ان المراد ما يحتاج الى سماع ما هو ظاهر
كما سمعت سلمنا ولكن الاخذ بالكتاب على طريقتهم بعد الفحص عن المخصص والمقيد والمبين واخبارهم
وسيرهم وافعالهم والرجوع اليهم في ذلك كله اخذ بما سمعناه منهم والا فانا نقول في نصوص الكتاب شيئا وقد
قال ابو الحسن الرضا عليه السلام من رد متشابه القرآن الى محكمه هدي الى صراط مستقيم ثم قال ان في اخبارنا متشابها
كمتشابه القرآن ومحكما كمحكم القرآن فردوا متشابهها الى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها
فضلوا على ان الكتاب انما سمعناه منهم واخذناه عنهم وكذلك السنة وهم الذين امرونا بعرض اخبارهم

عليها

٢٢٥

عليها والحاصل ان الغرض المنهي عنه الاستبداد منهم بالاخذ بالكتاب والسنة من غير رجوع اليهم وفحص
عن آثارهم وسؤال من اصحابهم وسلوك طريقتهم فكانه قال شرع عليكم ان تعرضوا عنا وتستبدوا بالافتاء
نعم جميع هذه الاخبار ونحوها يدل على المنع من الاخذ بالظواهر بل النصوص على طريقة القوم في الاعراض عن اهل
الذكر على ان ذلك تقتضي المنع من تخصيص الكتاب بالكتاب حتى يجيء في ذلك ثم بعض مع اتفاق الكلمة الا
من لا يعتد بكلامه كالظاهرية على جوازه وتقتضي اسقاطه من بين الادلة حتى يرد البيان حتى لا يكون دليل
الا السنة وشناعة هذه المقالة مما لا يخفى ثم نقول ان الاخبار المخصصة التي وقع النزاع في تخصيصها انما
هي منهم فكان البيان منهم هذا كلام في هذا الفصل على سبيل الاجمال واما التفصيل فالغرض في الخبر الاول
الرد على من يقول حسبنا كتاب الله وحاصله ان كتاب الله وان كان مما يستغني به لاحاطته بجميع ما
يحتاج اليه الناس لكنه انما يعرفه من خوطب به وهو الذي اراد بقوله ان لنا من حبيب قبل لما وما يكفيهم
القرآن بلى لو وجدوا له مفسرا على ان ما لا يخفى منه كالظواهر لا ينتفعون به لعدم رجوعهم في امره اليهم
عسى يوجد له في كلامهم مخصص او مقيد او مبين او مناف قاطع كطريقة او اجماع او خبر متواتر وفيما
جاء عن ابي جعفر عليه السلام انه قال لقتادة يوما ويحك يا قتادة ان كنت انما فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد
هلكت واهلكت وان كنت اخذته من الرجال فقد هلكت واهلكت الى ان قال ويحك يا قتادة انما يعرف
القرآن من خوطب به دلالته عليه واما الخبر الثاني فالغرض منه الرد على اصحاب الرأي والقياس وبيان ذلك
ان ذلك ليس من طريقة اهل الذكر لاستغنائهم بما اختصهم الله تعالى به من العلم بالكتاب المحيط بكل شيء وامر
الناس بالرجوع اليهم وامضى بما فيه اختصاص علم الكتاب بهم وايجاب الرجوع اليهم وقد عرفت ان ذلك لا يمنع
من الاخذ بالظواهر على النحو الذي ذكرنا وانما يدل على المنع على طريقتهم واما الخبر الثالث فاقصى ما فيه المنع
من الافتاء بدون العلم بالناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وليس فيه ما يدل على حصر علوم القرآن بهم ع ونخلط
في سلسلة الروايات الدالة على ذلك والمهم ان كان ناسخ ذلك واخذ يستدل به على اصل المطلب الذي هو المنع
من الاعتماد على الظاهر وجابه الاستدلال بالثالث من ان الاخذ بالقرآن والافتاء بشيء منه كيف كان موقوف
على العلم بالناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه لما تقدم من انه انما يصح ان يأخذ ويفتي بما يعلم انه محكم ليس
بمنسوخ ومعنى كونه محكما انه انما يريد ظاهره وبعبارة اخرى لم يرد به خلاف ظاهره ليشمل النص والظاهر
ومن المعلوم ان العلم بذلك مع كثرة الاطلاق وارادة البطون حتى صارت طريقة في الكتاب المجيد لا يتم
الا لهم دون غيرهم لاحاطتهم بالبطون فكيف يصح لاحد الاخذ بشيء منه وهو يجوز ان يكون اريد به خلاف
ظاهره ولا يكون آخذا بمحكم بل بمتشابه ولما كان هذا الخبر بالاطلاق المقدمة الحاكمة بتوقف الاخذ بشيء من

الكتاب على العلم بكونه محكما اي مرادا به ظاهره فكأنه المقدمة الثانية الحاكمة باختصاص العلم بذلك فيهم صلوات الله
عليهم اجمعين ذكر الخبر الدال على الاولى واشار الى معلومية الثانية بقوله واختصاص ذلك في ظاهر
قوله والظاهر ان المحكم في المعروف بين اهل الاصول ان اللفظ الدال على معنى ان لم يحتمل غيره ذلك
المعنى فهو النص وان احتمل فان كان احتماله لهما على حد سواء فذلك المجمل وان كان احدهما ارجح من الآخر
فاللفظ باعتبار الراجح ظاهر وباعتبار المرجوح مؤول بمعنى انه ان استعمل في الراجح سمي ظاهرا وان استعمل
في المرجوح سمي مؤولا كالحقيقة والمجاز والقدر المشترك بين النص والظاهر هو المحكم وبين المجمل والمؤول
هو المتشابه فالمحكم هو اللفظ الذي اريد منه المعنى الراجح او استعمل فيه ولم يرد منه المرجوح او لم يستعمل
فيه واريد منه الظاهر او استعمل فيه ولم يرد منه خلاف الظاهر او لم يستعمل فيه والمتشابه عكسه فهو الذي
لم يرد به الظاهر اما لعدمه كما في المجمل او لعدم تعلق الارادة به كما في المؤول او لم يرد به الراجح كذلك او اريد به
خلاف الظاهر بما ليس بظاهر ليشملهما او خلاف الراجح كذلك ومن عرف المحكم او المتشابه بما يوهم خلاف
ذلك اخص او اعم فانما يريد به ذلك وذلك كما حكي في تعريف المحكم بانه ما له ظاهر والمراد ما يكون المراد منه
الظاهر والا لتناول المؤول فان له ظاهرا والمراد ما لا يظهر منه المراد والا لخرج المؤول على انا لا نعرف تعريفهما
بذلك فيما نعرف من كتب الاصول نعم وجدت صاحب الاتقان يحكي في تفسير اقاويل وكانها للقدماء
المفسرين وارباب الحديث منها المحكم ما عرف المراد منه اما بالظهور وبالتأويل والمتشابه ما استأثر الله بعلمه
ومنها المحكم ما وضح معناه والمتشابه نقيضه ومنها المحكم ما لا يحتمل من التأويل الا وجها واحدا والمتشابه
ما احتمل وجوها ومنها المحكم ما كان معقول المعنى والمتشابه بخلافه وهي متقاربة والقدر المشترك بينها
الظهور في المحكم وعدمه في المتشابه وذكر تفاسير اخر ليست من هذا الباب كتفسير المحكم بآيات الفرائض والوعد
والوعيد والمتشابه بالقصص والامثال ونحو ذلك وانما تعرض المص لبيان المحكم والمتشابه والرد على اهل
الاصول وليس هذا محله وانما محله في تقسيم الالفاظ من جهة ان الاستدلال بهما بين المقدمتين
اللتين دل على احدهما الخبر وكل الاخرى الى الظهور انما يتم على ما فسر به المحكم دون ما حكاه وذلك
لان العلم بالظاهر غير مخصوص بهم ع وانما المخصوص هو العلم بما اريد به ظاهره لمكان البطون وقوله
لقوله تعالى استدلال على بطلان تعريف المتشابه بما يخص المجمل وذلك لانه قد اطلق في الآية الكريمة على
المؤول وقد يحمل على ارادة القدر المشترك بينهما فان اهل الزيغ كما يتركون الظاهر ويذهبون الى
التأويل من غير دليل كذلك ينزلون المجمل على احد معنييه من غير دليل وهو اتباع واخذ بما تشابه
امره فبطل قوله اذ اتباع المتشابه بالمعنى الذي ذكره غير معقول واما الخبر الرابع فليس فيما ذكره

ههنا

٢٢٧

ههنا اكثر من علمهم بجميع علومه واما ما اشار اليه من ان فيه دعوى الاختصاص فقد يقال ان اقصاه المنع من الاخذ
بالمتشابهات والمجملات وبالجملة التأويل لان المختص بهم انما هو ذلك حسب ما نطقت به الآية الكريمة
وبعد تسليم عموم الاختصاص فقد عرفت انه انما يقتضي المنع من الاخذ على طريقة القوم لا على طريقتنا فانا
اذا سلكناها كنا راجعين في الاخذ اليهم والتحقيق انه لا كلام في ان المختص بهم انما هو العلم بالتأويل اذ
الظاهر ظاهر وان لم يكن ظاهرا لكن عدم العلم بالتأويل كما يمنع من التأويل بدون دليل كذلك يمنع من الاخذ
بالظاهر بدون شاهد لجواز ان لا يكون مرادا به ظاهره بل باطنه والوجه في الجواب ما تقدم في الجواب الاجمالي
من ثبوت التكليف بالظاهر والاكتفاء به الا ما قام الدليل على عدم ارادته حسب ما استمرت عليه طريقة
النبي ص ومن ثم ذم الله سبحانه وتعالى اهل الزيغ باعراضهم عن المحكم واتباعهم ما تشابه منه ولو كان الاخذ بالمحكم
ايضا محظورا الا مع الرجوع اليهم لم يختص الذم باتباع المتشابه على انا انما نأخذ بالظاهر بعد الرجوع و
الذي يدل على انه لا حرج في الظاهر اتفاق الكلمة على جواز الاخذ بظاهر الاخبار مع ما قد جاء من ان في كلامهم ع محكما
ومتشابها كالكتاب وقولهم ع علمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها الخ يريد
ما ثبت لها من هذه الامور وليس يريد اثباتها لجميع كل آية لتضادها وهو مسلك معروف للناس وتوضيح
ذلك ان كل آية وحينئذ فانها يجوز ان تكون مرادا بها ظاهرها فيكون لها تفسيرا او خلاف ظاهرها فيكون لها
تأويل وان تكون ناسخة فيكون لها منسوخ او منسوخة فيكون لها ناسخ وان تكون محكمة فيكون لها متشابه
يقابلها او متشابهة فيكون لها محكم ترد اليه وتكون عامة فيكون لها خاص يخصصها او خاصة فيكون لها عام
تخصصه وقد يجوز على بعد ان يكون قوله علمني الخ منفصلا عما قبله فيكون بعد ان ذكر انه اوتي جميع آيات
الكتاب واملاها عليه وكتبها بخطه قال وقد علمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها الخ اي ما في تلك الآيات
من تأويل وتفسير وناسخ ومنسوخ وعام وخاص واما الخامس فاقصى ما فيه اختصاص العلم بالتأويل فيهم كما
نطقت به الآية الكريمة وقضيته المنع من التأويل بغير دليل منهم ومن الاخذ بالظاهر بغير شاهد لاحتمال
التأويل كما عرفت وقد عرفت الجواب وقد اختلف لما مر في الراسخين هل هم عالمون بالتأويل ام لا فالجمهور
على الثاني وذهب طائفة منهم الى الاول وحكوه عن ابن عباس ومجاهد والضحاك وانه قال لو لم يعلموا تأويله
لم يعلموا ناسخه من منسوخه ولا حلاله من حرامه ولا محكمه من متشابهه وعليه النووي في شرح مسلم قال يبعد
ان يخاطب الله عباده بما لا سبيل لاحد من الخلق الى معرفته واختاره ابن الحاجب ومنشأ الخلاف فيهم
اختلاف القراءة هل الوقف على الا الله ثم استأنف والراسخون او انه عطف فمن بنى على الوقف حصر العلم
بالله تعالى ومن بنى على العطف عمم ويقولون على الاول خبر وعلى الثاني حال واما اصحابنا فعلم النبي والائمة ع

تاويله وما تشابه على الناس منه من البديهيات عندهم وربما جاء في بعض اخبارنا ما يدل على الاول
وهذا كما روى العياشي عن امير المومنين ع انه قال اعلم ان الراسخين في العلم هم الذين اغناهم الله
عن الاقتحام في السدد المضروبة دون الغيوب فلزموا الاقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب فقالوا
آمنا به كل من عند ربنا فمدح الله عز وجل اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علما وسمى تركهم التعمق فيما
لم يكلفهم البحث الراسخين في العلم يومنون بالمتشابه على الاجمال ويقفون عنده ولا يتبعونه ولو شكل لا سيما
على ان الائمة ع كالنبي ص عالمون بالمتشابه كالمحكم وقد يجاب بان ليس المراد بالراسخين النبي ص والائمة ع
بل الضابطون المتقنون من اتباعهم كما في المجمع وانما لم يتعرض لهم لان الغرض انما هو تقسيم الرعية في كلمات
في قلبه زيغ ونفاق ترك المحكم وعمد الى المتشابه يتبعه ولم لافساد الدين واضلال الناس ومن رسخ في العلم
ومن بحث قدماه فيه يقف عنده مومنا مسلما كما امر المحكم ولم يتعرض لغير هولاء من الناس لانهم ليسوا ممن
يتعرض له فانه انما يتعرض للمتشابه من يخوض على العلم بعرض قاطع على ان الحجج عليهم وان علموا لكنه بتعليم
الله فقد صح الحصر على الحقيقة اذ الغرض منه الرد على اهل الزيغ الذين يدعون العلم به ولو من تلقاء انفسهم
ولا يعلم تاويله كذلك الا الله لكن قد جاء عنهم ع نحن الراسخون في العلم والامر فيه سهل بتنزيله على ان ذلك
الرسوخ الحقيقي كما تقول زيد العالم وتنزيل الخبر المروي عن علي ع على ان وقوف الراسخين انما هو في حقيقة
الذات والصفات وما اختص الله بعلمه بدليل قوله في آخره فاقتصر على ذلك ولا تقدر عظمة الله على قدر
عقلك سبحانه ان الكلام في الآيات المتشابهة لا في الامور المتشابهة التي لا سبيل الى الاطلاع عليها وانما مرجع
هذا الشك الا لمن يريد التعمق فيما امر بالوقوف كما وقفوا ولكنك فان قلت فليكن ما نقلوه بذلك من الآيات نحو
قوله عز من قائل الرحمن على العرش استوى ولا اعلم ما في نفسك ويبقى وجه ربك ولتصنع على عيني يد الله فوق
ايديهم السموات مطويات بيمينه على ما فرطت في جنب الله فاني قريب وجاء ربك ما من ثلثة الا هو رابعهم
المغلوب هو معهم ومن يهدي الله ومن يضلل الى غير ذلك قلت هم صلوات الله عليهم لا يقفون عند شيء
من ذلك بل يتاولون ويعرفون من المراد وكيف كان فضمير يقولون للراسخين سواء قلنا ان الجملة خبرهم
بناء على الاستيناف وحال منهم بناء على العطف لكن خبر معوتر بن عباد هذا الذي كلامنا فيه يقتضي ان الغرض
من المومنين وذلك بعيد ان حكم بعلم الراسخين صار جملة يقولون خبر مبتدا محذوف اي والذين لا يعلمون
من المومنين يقولون وهذا الذي [illegible] لا يعلمون الخ اي انهم اذا نطق الامام الذي هو اظهرهم
بما علمه الله تعالى من تاويله قبلوا منه وسلموا وقالوا آمنا به وفي بعض النسخ العلم فيه في القرآن او في تاويل
المتشابه لكن ينبغي قوله فاجابهم الله تعالى مغنيا عن الشرط وجوابه ان الجواب محذوف اي فاقالوا ذلك التاويل

ولم يستبدوا بالتاويل فاجابهم الله تعالى بالثناء عليهم بقوله يقولون الخ اي لما كان هذه المكانة من الاذعان والايمان
اجابهم الله تعالى بالمدح والثناء وقد يجوز ان يكون الغرض من قوله والذين لا يعلمون الى قوله يعلم التنبيه على ان
الذين لم يعلمهم الله تاويله قد يعلموا ايضا ولكن فانطق ما نهم بما علمهم الله من التاويل وقوله فاجابهم الخ الراسخين
وفيه انه بعيد ان ذكر ان الله سبحانه وتعالى قد علم نبيه جميع ما فيه من التاويل كما علمه التنزيل وان النبي ص
افضى بذلك العلم الى اوصيائه وكان النبي ص قد تلقى التاويل عن الله وهم عن النبي ص بالقبول ولم يكونوا
يعني في ترك الاحكام الى المتشابه قوله خلاف ذلك بل رضوا وسلموا وقالوا آمنا به كل من عند ربنا
بناء على ما ترتب على ذلك من اجابة الله تعالى لهم بالمدح والثناء بقوله يقولون آمنا وعلى هذا فلا حذف
ويكون قوله والذين لا يعلمون الى قوله يعلم لا دخل له في تفسير الآية وانما تعرض لغير العالمين استطرادا
واما السادس فهو قضية ان علوم القرآن من بعضها او تواول ليس فيها اعتصارها فيهم ولئن استفدنا ذلك
من الفحوى اي انه ليس لغيرهم فيجب الرجوع اليهم فقد عرفت الجواب في الرابع وقوله ع وعلم تغير الزمان
يعني ما ورد في اخبار كثيرة من علم البلايا والمنايا وسائر ما ياتي به القضاء واما السابع فقد عرفت جوابه
والجواب لا حاجة واما الثامن فقوله ص بل ان وجدنا له مفسرا ان دل على ان القرآن لا يقوم بجميع ما يحتاج
اليه الناس الا بالمفسر المنصوب من قبل الله سبحانه ومن يخص بانفاله وبما اهل الاستخراج جميع ما يحتاج
اليه الناس من العلوم الغريبة منه الا من جعله الله كذلك واي بعيد ذلك يجد واجبا ولكن ذلك لا يمنع من
جواز الاخذ بالظاهر الذي لا يكاد يخفى على احد وبعث كل نبي نذيرين من يخلفه لمن يجيء بعده فكان قد
بعثه اليهم للانقياد واما التاسع فاشكل شيء جاء في هذه الاخبار كالسابع وذلك انه نهى الناس عن
الافتاء بكل ما سمعوا بواسطة او بغير واسطة لجواز ان يكون نسخ بعد او انه لم ينسخ ولكنه لم يرد به ظاهره
واما اريد خلاف ظاهره فمن نزله على ظاهره فقد كذب على رسول الله ص ثم لما سئل لما فرض علينا في كتابه
المجيد امرنا ان نرجع فيها الى الله من غير تفصيل بين الظاهر وغيره لجواز النسخ وان المراد منه خلاف ما يظهر
منه فلو اخذ على الظاهر لوضع في غير موضعه والجواب انه بعد الرجوع اليهم والفحص عن اخبارهم وسيرهم وطرائق
شيعتهم لا يبقى شيء من هذين المحذورين واما ما جاء في تفسير القرآن بالرأي فهو الاخذ بالظاهر الذي
يفهمه كل احد فليس بتفسير ولا مستعمل به اذ لا المتاول ومن يذهب بالحمل الى احد معنييه او معانيه
من غير بينة وهو اولى شيء بخطره ونهى الله سبحانه في كتابه والحرج وناثم منه حتى يرد علينا الدليل من
قبلهم ع خطابا وسيرة او اجماعا وكيف يكون الرجوع في زمن الغيبة عسى انا امرنا ان نعرض عنه ونلقيه وراء
ظهورنا والا فاكثر ما جاء في تفسيره من الاخبار انما جاء في البطون فما لنا وما لكم الشاهد الخاص

ما جاء بالمتشابه والبطون اولست تنظر الى سيرة صاحب المجمع هذا الذي صح الخبر عن النبي صلى الله عليه وآله
والائمة عليهم السلام بالمنع من التفسير الا بالاثر الصحيح والنص الصريح انه لم يفسر في كتابه هذا الطويل الا ذات
الا بالاخبار الصحيحة ومن هنا تعرف ان التفسير كما مر لصاحب المجمع انما يقال لبيان المجمل والمأول دون الكلام
في الظاهر قوله في بيان الشك في حجية خبر الواحد والاجماع فيما نحن فيه غير تحقق حاصله انا لا ننكر
الحجية مطلقا ولا نحكم بها مطلقا كالاكثرين بل ننكرها في محل النزاع وذلك ان الاصل عدم الحجية وافقه
ناهنالك ان الاجماع انعقد والضرورة قامت على الحجية فيقتصر على موردها والمعلوم من ذلك ما عدا
محل النزاع فيبقى على الاصل ولا اقل من الشك وهو الملاذ وانت تعلم ان لنا في اثباته طرقا عديدة
منها الكتاب وفيه آيات كآية النبأ وآية النفر وغيرها ومنها السنة وفيها اخبار ومنها
السيرة المستمرة العملية على اختلاف مسالكها فان عمل الطائفة المحقة قد كانت ما تفرق الناس الى
شيعي وسني ودونوا الاخبار ونظروا في الرجال بالجرح والتعديل في ايام الصادق فمن عداه الى يومنا هذا
وانما هو على الاخذ باخبار الآحاد لا طريقة لهم سواها واقصى همهم التفتيش عن عدالة الراوي هذا
اضافوا ذلك لم يتوقفوا اللهم الا ان يكون ما يرد به مظنة ريبة لخروجه عن قواعدهم المقررة لديهم او لان
في ايديهم ما يعارضها ونحو ذلك ومنها الاجماع الماخوذ من ذلك فان استمرار تلك الطريقة في مدة
تزيد على مائة عام واهل بيت العصمة بين اظهرهم كاشف عن رضاهم بذلك والا لجانبنا الآحاد
بذلك تنزل كالحائك في القياس ومنها التاسي بنبينا ص فانه كان يرسل رسله الى القبائل
وسائر الاطراف للدعاء الى الاسلام وتبليغ الاحكام وفصل الخصومات وقبض الزكوات وكانوا
يتاولون منهم ويقبلون عنهم من دون تفتيش ومنها العقل وله مسالك منها ان طرق العلم
منسدة في اكثر المسائل الفرعية مع بقاء التكليف فتعين الاكتفاء باخبار الآحاد للاجماع على بطلان
ما سواها من قياس ورأي الى غير ذلك من الطرق التي اوضحنا مسالكها في الكتاب وسياتي ان شاء الله
في باب الاجتهاد وعدم نهوض الاجماع على محل النزاع لا يستلزم سقوط غيره من التكليف لكتاب والسنة
والسيرة مع اطلاق الاولين وظهور الثالث في العموم بل الاجماع ايضا فانا وجدناهم مجمعين على تخصيص
الكتاب باخبار الآحاد في اماكن شتى كما جاء الكتاب باباحة نكاح الاربع وجاءت السنة بتخصيص العمة
بالزوجتين وضرب للمتوفى عنها زوجها عدة اربعة اشهر وعشرا وخصصته السنة بالحرة وضرب للامة
نصف ذلك وحكم بان جميع التركة لجميع الورثة وحكت باخراج الحبوة من التركة والقاتل والكافر من الورثة
واباح نكاح ما عدا ما ذكر فيه من المحرمات وخطرت من ذلك اشياء لم تذكر كالمنكوحة في العدة والمطلقة

ثلثا وما لم عز من قائل قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه واستثنت عليه اشياء كثيرة كالجري ونحوه
من الحيوانات الجرية والبرية وما عدا الخمر من الاشربة فان قلت نحن انما نخصص هذه الآيات باجماعهم على
التخصيص قلت المجمعون انما خصصوها بالاخبار قلنا بما استند عندك التخصيص الذي كان لا يعرف قبل
المخالفة لكثرته وشيوعه واستمرار طرائق الناس عليه بل التحقيق ان المخصص ليس بمخالف كاستتباع التأمل
وصرف اللفظ عن الظاهر بتمامه من غير دليل وها نحن نراهم قد استقامت طريقتهم على التفسير باخبار الآحاد
بل كان ذلك على نطاقه انهم فيه وهو الذي يتوطون فيه كما سمعت من صاحب المجمع وصحت به الاخبار
اوليس جميع ما فسروا به من الآيات ما اخبار آحاد الا ما شذ فان قلت فرق بين التفسير والتخصيص
فان التفسير يرجع الى بيان موضوعات الالفاظ بقول معنى هذه الكلمة كذا ومعنى تلك كذا وقد
اجمعوا على الاكتفاء في بيان الموضوعات بالظن ولو من قول لغوي ونحوي ولا فضاها ان يقول المراد
هذا كذا كما جاءت اخبار الفريقين بان المراد بالذين آمنوا في قوله عز من قائل انما وليكم الله ورسوله والذين
آمنوا والصادقين في قوله وكونوا مع الصادقين امير المومنين عليه ع وهذا بخلاف التخصيص فانه يرجع الى
بيان الحكم مع المخالفة قلت لست اعني بالتفسير ما ذهبت اليه من بيان اللغات ومعاني التراكيب واطوار
الاساليب وما كانوا ليعيبوا ذلك ولا جاز به التاويل والخروج باللفظ عن ظاهره من دون قرينة تعرف اليه
وتخصيص المجمل باحد معانيه من دون بينة بل تاويله بما يبعد من الامور الباطنة فقد سمعت مقالة المجمع
بلا اسلوان ثلثي ما في الكتب الاربع وغيرها من هذا القبيل واما ما ذكرت من نحو تفسير الذين آمنوا والصادقين
بعلي ع فذلك اعظم تخصيص كيف وقد انتهى به الى الواحد وكفى به شاهدا قوله ولو رجعنا الروايات
الخ اقول انها بالعرض غير منحصرة في العرض على القرآن بل في كثير منها ما يدل على ان المعروض عليه هو الكتاب
والسنة وقد جاء في بعضها لا تقبلوا علينا الا ما وافق كتاب ربنا وسنة نبينا ص وكان معه شاهد
من احاديثنا المعلومة وانت اذا تطلعت في مواردها عرفت انها انما جاءت فيما ياتيك به الناس من لا تعرف
مكانته او وجدته مسطورا في اصل من الاصول او كان غريبا مخالفا لما عليه المسلمون او لما عليه الامامية الشيعة
الامامية والذي يدلك على ذلك انهم ع عللوا الامر بالعرض بان لكل واحد منهم ملعون يكذب عليه ويدس
الكذب في كتب اصحابه كما كان المغيرة بن سعيد يكذب على ابي جعفر ع وابو الخطاب على ابي عبد الله ع ويدسون
هم واصحابهم اخبار الغلو والكفر والزندقة والجبر والتفويض وغير ذلك في الكتب وربما كان في الاحكام كما
روى المغيرة عن ابي جعفر ع انه قال ان شاء آل محمد اذا حضر قضيت الصلوة وابو الخطاب عن ابي عبد الله
انه امر ان لا يصلي المغرب حتى يرى الكواكب فكانا مخالفين للسنة العادلة ولما في ايدينا من الاخبار المعلومة

ولما نحن عليه من الطريقة المستقيمة لا فيما جائك بالاسامي العدل الثقة يحكيه عن مثله حتى يرد به على المعصوم
ان انهت هؤلاء ثم اذن كيف وهذه ان تركت وظاهرها اقتضت ردها ولو بالثقات وان لم يكن في
الكتاب والسنة وفي بيننا انا مخالفها المتعلق المشرك بهما على وجه الموافق وبينهما واسطة وهو الغالب
فان الكتاب والسنة النبوية لا يتفقان من اخبارنا في شيء وح فيقولون لا يكتمخلو من المخالف والموافق فينبغي
رده والاجماع على عدم رد مثلها انما يحتاج الى الشاهد ما كان مستغربا اوجانبا من لا نعرف فان ذلك
اوضح هناك قبول ما ليس له في الكتاب او السنة مخالفة ان لم يكن له موافق ولا كلام فيما نحن الكلام في
تخصيص الكتاب بخبر الواحد وهو مفض الى قبول ما له في الكتاب مخالف وهذه الاخبار ناطقة برده
ولا اقل ان ترجع الى قواعد الترجيح ولا ريب في رجحان الكتاب قلت من تدبر مواقع نهيهم ع عن الاخذ
بالمخالف عرف ان الذي نهوا عن الاخذ به وحكموا بانه زخرف وباطل نعم ما هو بما يقتضي نقض ما ثبت
في الكتاب او السنة وهدم ما استقامت عليه الطريقة كاخبار الغلو والجبر والتفويض وسهو النبي وبقائه
على الجنابة في رمضان حتى يصبح متعمدا ووجوب الامساك الى ظهور الكواكب وقضاء الهاشميات الصلوة
ونحو ذلك فان شئت فانظر الى ما رواه الثقة الجليل ابو عمرو الكشي بسنده عن يونس بن عبد الرحمن عن
هشام بن الحكم انه سمع ابا عبد الله ع يقول كان المغيرة بن سعيد يتعمد الكذب على ابي ويأخذ كتب اصحابه
ويدس فيها كتب الكفر والزندقة ويسندها الى ابي ع ثم يدفعها الى اصحابه ويأمرهم ان يبثوها في الشيعة
وكلما كان في كتب اصحاب ابي ع من الغلو فذاك مما دسه المغيرة بن سعيد في كتبهم وما رواه عن محمد بن عيسى
بن عبيد انه قال ان بعض اصحابنا سأل يونس بن عبد الرحمن وانا حاضر فقال يا ابا محمد ما اشدك في
الحديث واكثر انكارك لما يرويه اصحابنا فما الذي يحملك على رد الحديث فقال حدثني هشام بن الحكم انه سمع
ابا عبد الله ع يقول لا تقبلوا علينا حديثا الا ما وافق القرآن او السنة او تجدون معه شاهدا من احاديثنا
المتقدمة فان المغيرة بن سعيد لع دس في كتب ابي احاديث لم يحدث بها ابي ع فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا
ما خالف قول ربنا وسنة نبينا ص قال يونس وافيت العراق فوجدت بها قطعة من اصحاب ابي جعفر ع ووجدت
اصحاب ابي عبد الله ع متوافرين فسمعت منهم واخذت كتبهم وعرضتها من بعد على ابي الحسن الرضا ع
فانكر منها احاديث كثيرة ان تكون من احاديث ابي عبد الله ع وقال ان ابا الخطاب كذب على ابي عبد الله ع
لعن الله ابا الخطاب وكذلك اصحاب ابي الخطاب يدسون هذه الاحاديث الى يومنا هذا في كتب اصحاب
ابي عبد الله ع فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن فانا ان تحدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة انا عن
الله وعن رسوله ص نحدث ولا نقول قال فلان وفلان فيتناقض كلامنا ان كلام آخرنا مثل كلام اولنا و

كلام

كلام اولنا مصداق لكلام آخرنا فاذا اتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك فردوه عليه وقولوا انت اعلم وما جئت فان لكلامنا
حقيقة وعليه نورا فما لا حقيقة له ولا نور عليه فذلك قول الشيطان انتهى فانك تعرف صحة ما قلت اولا او اخرا و
الحاصل ان في اخبار العرض امرين احدهما انما تقتضي رد ما ليس له موافق ولا مخالف وذلك كاكثر الاخبار الثاني
انها تقتضي رد كل مخصص للكتاب والسنة او الاخبار المتقدمة لان في ما ثبت لبعض الافراد واثبات
ما نفي عنها مخالفة ايضا وذلك مما لا يحصى من الاخبار والجواب عن الاول ان الذي امرنا بعرضه وعلق قبوله
على وجود الموافق انما هو ما ذكرناه من الاخبار لا ما يأتي به الثقة العدل عن مثله ذلك دس هذا لا يخفى على من
لاحظ ما جاء في الخبر من نحو قوله ع فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف كتاب ربنا وسنة نبينا و
لحظ الغرض من التحذير وجدت كل ما ليس له التحذير موافق مخالفا وذلك لان الغرض من التحذير انما
هو رد ما دس من اخبار الغلو والجبر والتفويض ونحو ذلك ومن المعلوم ان تلك لا تكون الا مخالفة للقطع
باشتمال ظواهر الكتاب والسنة والمعلوم من الاخبار على ما يجب معرفته من الاصول ويكون خلافه زندقة
وضلالة وعلى ما اتفقت عليه كلمة المسلمين واستقامت عليه طريقة المؤمنين وعن الثاني ان المراد بالمخالفة
التي يرد لها الخبر انما هو التنافي والابطال والمخالفة لعين العموم والخصوص والاطلاق والتقييد لما
عرفت في بيان سبب التحذير والذي يدلك على ان ما نقيضه التخصيص والتقييد ليس مخالفة عندهم
انهم ما زالوا ينهون عن الاخذ بما خالف الكتاب مما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وعنهم لثبوت الكذب
عليه ص وعليهم مع ما يرى من كثرة المخصصات والمقيدات في اخباره واخبارهم واما حديث الرجوع الى
قواعد الترجيح فالذي يقضي بالرجوع اليها ان مقام تعارض الدليلين بالعموم والخصوص والاطلاق و
التقييد مقام جمع لا مقام ترجيح لكن يشترط غلبة الظن بالتخصيص والتقييد وان لم يكن العام والخاص
او المطلق والمقيد في حد التماسك فيمن فلو فرض ان الخاص شاذ قد اعرض عنه الاصحاب وان كان الطريق
اليه صحيحا والعام بعكس ذلك مستفيض قد عملوا به وان كان ضعيفا منعنا من تخصيصه به لا لسقاطه فلبه الظن
بالتخصيص ولو كان العام والخاص كسائر المتنافيات نطلب فيها الترجيح دون الجمع لم يجز تخصيص الا
بمرجح اصلا وان كان من السنة مع ان تمام هذا انما هو في تخصيص الكتاب بالسنة فعلم ان بين المخالف
بالعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والتنافي بالكلية فرقا مقام الاول مقام جمع ومقام الثاني مقام
ترجيح والسر استفاضة الاول وكثرة ندرة الثاني فذلك العرف عند الاطلاق في الموصولات قوله ان على كل
حق حقيقة اي اصل يرجع اليه فيكون ذلك الاصل دليلا عليه فمن ثم عده تعلق قوله وعلى كل صواب نورا يريد
دلائل تنادي عليه وكأنها تنادي النور على محله قوله ويمكن الجمع اي بين دعوى جواز تخصيص الكتاب باخبار الاحاد

وبين هذه الاخبار الدالة على رد ما خالف الكتاب بان يخص بها ولا تهمل هذه الاخبار قوله بحمل هذه
الاخبار على الاخبار النبوية قد كأنه يريد ان يشير الى ما ذكرناه اولا في الجواب لكنه لم يصب المخرج فورد عليه ما
اشار اليه السيد الشارح من ان ما جاء في عرض اخبارهم ع ابلغ في ذلك ولو اجاب بما ذكرنا لم يرد عليه شيء نعم يبقى
عليه ما ذكرناه اخيرا وقد عرفت الجواب لكنه لا يندفع عن المصنف لانه حصل وجها ثانيا وهو الذي اشار اليه بقوله
او حمل المخالفة قد قوله او المراد بطلان الخبر كيف يجمع بتنزيل المعرض عليه على ما فسر بالاثار وما فسر منه
الا القليل على ان اكثر ما جاء من التفسير على ولته انما كان بالباطن والوجه انما هو الثاني لما ذكرنا من قبل
قوله وان كان تأويل الاخبار لا وله مكابر يعني تأويل ما دل على اختصاص علم القرآن بالنبي ص والائمة ع
بان يحمل على ان المختص بهم مجموع علومه لا جميع فلا ينافي علم غيرهم بالبعض ومن هنا تظهر ان مبنى الاستدلال به
بها في الثالث كان على دعوى عدم علم غيرهم بالظاهر وهو ظاهر البطلان لظهور ان الظاهر معلوم لكل
احد ولو لم يكن ظاهرا مع ان الاخبار لا تدل عليه وانما تدل على ان العلم بالمراد به مختص بهم فلا يجوز التعويل
عليه لجواز ارادة خلافه وهو الذي ينبغي ان ينزل عليه الاستدلال بالثالث لكن لا يتوجه هذا التأويل لانه
لا يعلم ما ذا اريد بالظاهر الا الله وهم عليهم السلم قوله لكن الظاهر خلاف ما اعتقد في قضيته ما حكاه عن
الصدوق وعن منصور بن حازم المقرون بتقريب الامام ع انما هو ما ذكرناه من ان العلم بالمراد ولو من الظواهر لا
يكون الا عندهم لا ما ذكره من انه لا يعرف الظاهر الا هم وقوله وكل كلام ينقل قد يريد بان احتمال القرآن للوجوه
الكثيرة ليس ببدع فان كل كلام ينقل يحتمل الوجوه الكثيرة الا ما كان منه نصا لغة وعرفا وذلك نادر ومن ثم لم يستنبط
وقوله واكثر القرآن والسنة مما اجتمعت قد يريد ان اكثر المجمع عليه منهما محتمل فكيف ما ورد من الكتاب بالنقيصة
ومن السنة بالزيادة والنقيصة وقد نعم الزيادة للكتاب وذلك بان يكون الزائد منه بسبب اختلال
الترتيب كما جاء ان بين قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى وقوله فانكحوا قد سقط ثلث القرآن اذ
لا شك انه لا يريد بالسقوط عدم وجوده في القرآن بل في غير محله قوله الدليل على عصمة الامام ع هذا
عنوان البحث وقوله لما كان شروع فيه وحاصله الاستدلال على وجوب عصمة الامام ع بان القرآن محتمل للتأويل
والجواب ان اختصاصهم ع بمعرفة المراد الواقعي لا يمنع من جواز الاخذ بالظاهر ولا المنع في السنة لقيام الاحتمال
هنالك ايضا كما اعترف به ولو منع هنالك لزم الانسداد باب معرفة الاحكام مضافا الى ما قام من الادلة على جواز
الاخذ بظاهر الكتاب من خطاب واجماع وسيرة حسبما تقدم في التحقيق السابق ولا يقتضي ذلك الاستغناء
عن الامام لان الحاجة اليه في امر الكتاب انما هو في العلوم الجمة الكامنة في المتشابهات وغيرها من البطون وغيرها
التي يحتاج اليها الناس وقد بحثت فيه ولم يقم بها ظاهر وقوله محتمل الوجوه كثيرة خرج قوله واكثر القرآن

وقوله

وقوله على خوف ذلك وصدقه يعني ينبغي ان المراد مطلقا على خوفه وصدقه وقوله التي عناها الله معمول ليبين
اي يبين من المعاني ما عناه الله ورسوله دون كل ما احتمله اللفظ ومحل الشاهد من كلام الصدوق ما دل على
احتياج القرآن لقيام الاحتمال الى معصوم يبين ما اريد به وقد عرفت الجواب قوله ان الله اجل من ان
يعرف بخلقه اي بان لا تخلقه وتقليدهم يريد انه تعالى اجل واظهر واكثر ادلة وشواهد براهين وحججا
من ان يحتاج الناس في معرفته الى تقليد احد من نبي او امام وغيرهما بقول ان لكم ربا قادرا عليما حكيما فيعرفون
بذلك بمجرد التقليد حتى يكون المعرفة به وذلك لظهوره وتعرفه في كل شيء كما قال قولا يجيا كيف يعصى الاله
ام كيف يجحده الجاحد وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد ولو لم يكن لكل منا الا نفسه لكان اعظم شاهد
ودليل كيف والادلة قد احدقت بالحجاج وطبقت الافاق وملأت ما بين السماء والارض وفيهما السماء والارض
وما فيهما وما بينهما وليس يريد انه لا استدلال عليه بالخلق اذ لا طريق المعرفة الا النظر فيه الا انه وقوله بل
الخلق يعرفون به ع يريد انه اجل واظهر من ان ينتقل من حجة اليه بل منه الى حجته من عرف الله عرف رسوله ولا اقل
من تصورات له ربا منعما فاول شيء يهتم به نفسه ويوجبه عقله ان يعرف ما يرضيه وما يسخطه لتقيض من
ما يجب عليه من حقه ويؤدي شكر بعض ما اسداه اليه من نعمه بعمل ما يرضي واجتناب ما يسخط وليس يريد
انه ينبغي له ان يعرف انه ما يرضي ويسخط كما هو الظ فان ذلك مما توجبه الحكمة ولا يحتاج في تعرفه الى وحي
وارسال قوله واذا كان الشيء بين القوم قد يريد ان الامر كثوب مثلا اذا كان دائرا بين جماعة وقد قطعنا
بانه لاحدهم فادعاه منه الا واحدا منهم قطعنا بانه له دونهم وان لم يدعه فكيف اذا ادعاه وكذلك كان القيام بامر
الكتاب واثرابه الصحابة لا يخلو منهم لما تبين من انه لا بد في كل عصر من قيم وقد تبرأ منه القوم واعترفوا بانهم ليسوا
قواما لاعترافهم بالقصور وعدم الاحاطة بما علموه سوى علي عليه السلم بانه هو القيم لانه هو الذي قال لا ادري
فكيف وقد ادعاه وجوابا اذا حدوها في تعيين لمن قال انا ادري ومن ثم حصت الشهادة لعلي ع بانه هو القيم لانه
هو الذي قال لا انا ادري وقوله فعرفت ان القرآن لا يكون حجة الا بقيم اي لا يكون حجة تقام بحجته على الناس الا
من يبين ما اراد الله به حتى يكون الحجة في الحقيقة بيانه ومن هنا قال علي عليه السلم هذا كتاب الله الصامت وانا
كتاب الله الناطق ومحل الشاهد من هذا الخبر هذا الكلام وما بني عليه لما دل على احتياج الكتاب الى القيم لقبوله
الاحتمالات المتناقضة حتى يحتج لكل من الفرق المختلفة المتعلق به والجواب ان احتياج قيام الحجة بالكتاب انما هو فيما يقع
فيه اختلاف الآراء وتشعب المذاهب وليس ذلك الا ما تشابه منه من مؤول ومجمل ولو في اخص متعلقاته او ما طوى
في البطون دون ما كان ظاهرا بينا تعقله كل احد كاطيعوا الله ورسوله ولا تقربوا الفواحش ولا تقربوا الزنا ولا تقربوا
مال اليتيم ولا تمش في الارض مرحا ونحو ذلك مما ملأ الكتاب المجيد فان الحجة تقوم به نفسه من غير حاجة الى مبين

لعموم وكم فيه من محنة تقوم في الكتاب وغيره من دون حاجة الى البيان وكم في الامام من ثمرة لا تعقل قيام غيره بها من العلوم والسياسة وغيرها وجميع ما يحتاج اليه الناس من العلوم في السياسات لتدبير المدنية وما يتوقف عليه نظام العالم وان امكن ورد اجر فيما احصاه الله في الكتاب من العلوم الجمة حتى يظهر توقف قيام الحجة باعتبارها على الامام لكن فيه ما لا ينبغي في حيثي ما صلا كالذب عن دين الله ورد قوله وغيرهم من اهل الاديان الباطلة والمذاهب الفاسدة وكتولية السياسة والتعليم بنفسه وحضوره في الحروب بنفسه وغير ذلك وبالجملة الاعمال التي لا ينبغي في الكتاب مما هو العلم قوله وايضا فان الظن الحاصل من الظاهر انما يرجع الى الاستدلال المشار اليه بقوله لكن الظاهر انه بخلاف ما اعتقده علماؤنا الاولون حتى يكون حاصله انه يلزم من تاويل الاخبار الاول بالخصاد المجموع دون الجميع امران احدهما ان ذلك مخالف لما يعتقده قدماء علمائنا الثاني ان فضية عدم الخصاد الجميع فيهم وجواز الاخذ بظاهر الكتاب وسنة المعصومين طرح ما عارضهما من الاخبار وهو مشكل لانه طرح ظن بظن مثله بل اضعف منه لو وقوع الخلاف في ثبوت الدلالة عليه بخلاف ما يعارضه من المخصصات ويتوجه عليه ان اقصى ما يستلزمه ذلك التاويل جواز العمل بظاهر الكتاب ثم اذا عرض ما يعارضه العموم والخصوص فاما ان الجمع بالتخصيص ونطرح المعارض ان حصل هناك موجب وبالجملة فجواز الاخذ بظاهر الكتاب في نفسه لا يقتضي طرح ما عارضه ولو بخبر العموم ومن المحال ان تكون هناك رواية متواترة نص فيقدم عليه ويؤل وهل هو الا كالسنة التي يجوز الاخذ بظاهرها ثم اذا ورد عليها معارض آخر بنى على قواعد المعارضة فان كان بنحو العموم والخصوص والاطلاق والتقييد علمنا بالراجح او خيرنا وان كان بما جمعنا بالتخصيص والتقييد وقد يحمل قوله وايضا على بيان الوجه الثاني من وجهي التردد في تخصيص الكتاب بالسنة وذلك ان ما سلف في اول البحث من التكلين كان اشكالا في التخصيص وهذا اشكال في عدمه وحاصل الاشكالين التردد لكن قوله ايضا الدالة على الرجوع يبعد التمام ما بان ربما وجه بوجوه اخر ظاهرة الفساد هذا كله في تفسير العبارة واما الحكم فلا ريب ان طرح الدليل الثابت حجية لمعارضة اخرى مع امكان الجمع من اعظم المشكلات بل لا يكاد يصح لعدم جريانه على قواعد الجمع والترجيح واما دعوى ضعف ظن العموم بكثرة الاختلاف فلا وجه له اذ الكلام على فرض العموم مع ان منع المخالف للقائلين بالاشتراك كالسيد وانه عدة هو معترف بصيرته بمطلق الشريعة حقايقه العموم واما ما ذهب اليه بعضهم من وضعها للخصوص فظاهر البطلان على انهم انما يريدون ومضمرات الخصوص المختلفة باختلاف المقامات والاحوال ثم اذا استعمل في مرتبة منها فالظاهر عموم مثلا اذا قلت دعوت العلماء قلت يستعمل هذه الصيغة العموم اذ لا تريد كل عالم في العالم بل في مرتبة في مراتب

الخصوص وهم علماء اهل بلدك بل المعروفين منهم لكن لا ريب انا تمانع جميع هذه المرتبة ولا يسوغ لك ان تقول ذلك وقد فوت ثلثة وثلثون اجماعا فقد بان ظهور العموم فيما يبقى من غير نزاع قوله ويرد عليه انت تعلم ان مرجع التخصيص وان كان الى ارادة المتكلم وهو الذي يعني الدلالة له ولا ريب ان ارادته الجميع ليست بقطعية بل ظنية لكن فرق بين كون منشأ الظن قطعيا وكونه غير قطعي ويكفي في ذلك في الرجحان فيكون ظن ارادة العموم ابعد فيجب تقديمه الا ان يجعله في مقابلة قطعية الدلالة على بورد الخصوص مع ضعف ظن ارادة العموم باستنباط التخصيص وان كان ظن تعلق ارادة العام مطلقا غير خاص بما عدا مورد الخاص الا انه فقد فهي ظن ارادة العموم فكان في مقابلة ظن ارادة العموم ظن ارادة الخصوص على الاطلاق ومنشأه شيوع التخصيص وظن ارادة ما عدا مورد هذا الخاص ومنشأه الخطاب الخاص واما حديث قطعية دليل الحجية فلا ينبغي ان ينبغي اليه لما ان القطعي للظن في ذلك فان دليل حجيته قطعي ايضا على ان ذلك لو تم لارتفع الترجيح بقطعية السند لكنهم مجمعون على الترجيح وبالجملة ان كان رد فالاولان معا مع ملاحظة ضعف ظن العموم لشيوع التخصيص كل واحد منهما واما الثالث فلا دخل له اصلا والذي نقوله ان المدار على غلبة الظن بما اراد الشارع فان غلب الظن عند ورود المخصص الظني بارادة التخصيص لزمنا ذلك والا تركنا العام على عمومه سواء كان قطعي السند او ظنيه قوله وباستلزامه عطف على قوله بان القران قطعي وهو دليل ثان ومبانه على ثلث مقدمات احدها انه لا يجوز النسخ بخبر الواحد وهذه اجماعية الثانية ان النسخ تخصيص غاية ما هناك انه في الزمان الثالثة ان من اجاز التخصيص بخبر الواحد حتى حكم الخاص الظني في العام القطعي انما اجازه من جهة انه تخصيص بدليل انه لا يحكم الظني في القطعي حيث يكون التعارض بالتنافي بالكلية فقد بان ان علة تحكيم الظني في القطعي انما هو التخصيص وقضية ذلك جواز النسخ لثبوت العلة فيه لما عرفت من انه تخصيص بحكم المقدمة الثانية لكن النسخ ممنوع بحكم الاولى فيمتنع التخصيص والا لزم جواز احد الامرين المتساويين في العلة دون الاخر وهو ترجيح بلا مرجح قوله والجواب حاصله توجيه المنع على الثالثة القائلة بان علة التحكيم هو مطلق التخصيص وانما العلة كونه تخصيصا في الافراد من جهة انه يكون تخصيصا بيانا بخلاف التخصيص في الزمان فانه ليس بيانا بل هو مناف صرف وان شئت قلت ان تخصيص انما كان بيانا من جهة انه اعرب عما اراد المتكلم بالعموم وبين ان متعلق الحكم ما عدا مورد الخصوص ومتى جعل النسخ تخصيصا كان كذلك ايضا فالوجه توجيه المنع على الثانية القائلة بان النسخ تخصيص وبيان اذ ليس في الخطاب المنسوخ ما يدل على العموم في الازمان ليكون الخطاب الناسخ مخصصا له ومبينا انه انما اراد بالزمان العام ما عدا ما رفع فيه الحكم في الناسخ وانما يفهم ذلك من حال المكلف بعل العمل

العرف الشرع لا يعقلون منه الا رفع الحكم السابق وكيف كان فهذا ليس تخصيصا في الاصطلاح اجماعا لان التخصيص عندهم اخراج ما دخل في الخطاب العام وتحقيق هذا في تأخير البيان قوله والجواب حاصل الاول منع كون الخبر الواحد دليلا عند معارضة القاطع لينتج للخصم دعوى ان اعمال الدليلين خير بل اللازم من اعمالها والجمع بينهما اهمال دليل وهو العموم حيث لم يؤخذ به على عمومه واعمال ما ليس بدليل ولا حجة وذلك لان الاصل فيه عدم الحجية وانما كان حجة في الجملة بالاجماع والمعلوم منه انما هو عند عدم معارضة القطعي فيبقى ما عداه على الاصل ويكفي الشك وحاصل الثاني انا ان سلمنا كونه دليلا على الاطلاق منعنا وجوب الجمع بين الدليلين على الاطلاق وانما يجب حيث لا يكون احدهما ارجح اما اذا كان فانه يجب اعمال الراجح واهمال المرجوح الا ان يترك بحيث لا يعود على الراجح نوع اهمال كما هو مقرر في التعادل والتراجيح والعموم فيما نحن فيه راجح والجمع بينهما يعود عليه بالاهمال في حيث بعض الافراد والاخراج من معناه الحقيقي والجواب اما عن الاول فانا قد بينا حجيته على الاطلاق بما لا مزيد عليه حتى بالاجماع فانقطع بان من كان في عصرهم صلوات الله عليهم كانوا اذا ورد عليهم العدل الثقة مخصصا لما في ايديهم من العمومات القرآنية وغيرها اخذوا به الا ان يكون العموم مقطوعا به عندهم وبالجملة هم لا يفرقون في الاخذ باخبار الثقات بين المخصص وغيره واما الثاني فقد بينا انما يخبر التخصيص حيث تضعف ارادة العموم وتغلب الظن بارادة الخصوص بل قد بينا ان وقوع التخصيص بخبر الواحد بل ما هو اعظم منه قوله الباب الثالث في الادلة الشرعية وفيه فصول مدارك الاحكام وادلتها عندنا اربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل تنبيها على ما يستقل بالادراك وما لا يستقل وعند القوم خمسة الثلثة الاول والقياس والثاني من الرابع وانما اختلفوا في اقسامه كالاستصحاب والبراءة الاصلية والاستقراء واصالة الاباحة في المنافع والحرمة في المضار والاستدلال بفقد الدليل على عدم الحكم والاستحسان والمناسب المرسل وهو ما لم تشهد له اصل من الاصول باعتبار ولا الغاء وذلك كما اذا تترس المشركون بالمسلمين وكان بحيث اذا لم يرم الترس خيف على بيضة الاسلام بل المفاهيم ايضا قوله الاول في الكتاب هو الكتاب في اللغة احد مصادر كتب واسم المكتوب ثم نقل اليه في العرف العام وغلب في عرف الشرع المتشرع على القرآن المجيد جل منزله كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والكلام في القرآن يقع في مقامات الاول في تعريفه وهو وان كان غنيا عن التعريف من حيث انه علم شخصي والتعريف انما يكون للحقائق الكلية الا ان غرض المعرف انما هو تفسير اللفظ وبيان مفهومه بما هو اظهر لرفع الاشتباه بما صار اليه الاشاعرة من اطلاقه على الكلام النفسي مع وليثبت ما نسخت تلاوته ولم ينقل وما نقل ولم يتواتر نحو

وبعد بالادلة الشرعية هنا الثلثة الاول لما ثبتها بالعقل وقد علم الباب الرابع ثم الادلة في تحقيقه انما هو التفصيل لكن بحث الاصولي انما يتعلق بالاجمالية وانما تلك فانما يبحث عنها اهل الاستدلال م

ثلثة ايام متتابعات والشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما ان الله عزيز حكيم وهو في اخبار اكثر لا بيان معناه واحاديث تصويب ان ما جاء وابه الا يصلح لذلك وبالجملة فالمراد التعريف اللفظي دون الحقيقي وهذا ظاهر ومن عرفه بانه ما نقل بين دفتي المصحف تواترا كالغزالي وجماعة فلا يتوجه ما اورد من ان المصحف ليس الا ما كتب فيه القرآن ولا يتميز عن سائر المصحف الا بما كتب فيه اذ لا ريب ان المصحف فيما كتب فيه القرآن اشهر من القرآن فيما كتب فيه فكان تفسيره بما نقل في المصحف تفسير اللفظ بما هو اظهر منه واحترز بقيد النقل عما كتب فيه عدد الآي والسجدة فانه ليس منقولا عنه بل مصاحف السلف مجردة منه في ثم لم يقل ما كتب وبقيد التواتر عن تراجم السور فانه على فرض نقلها فليس بالمتواتر بل قيل انها لم تنقل وانما وضعت بعد كغيرها ثم ما عرفه به الاكثرون من انه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه ظاهر في الحقيقي ويتوجه عليه ان كونه للاعجاز ليس بلازم بل فضلا عن ان يكون ذاتيا وان السورة عندهم هي الطائفة المترجمة من القرآن فيدور وما اجيب به عن هذا من انها الطائفة المترجمة من الكلام المنزل قرآنا كان او غيره ومن ثم قيل سورة الانجيل وسورة الزبور ولذلك قالوا منه مردود بعد تسليمه بانها غلبت في عرف المتشرعة على بعض القرآن وقولهم منه لينتج الربط فلا بد من تنزيله على ارادة اللفظي ثم القرآن كما يطلق على المجموع يطلق على القدر المشترك بينه وبين كل جزء منه فان كان المراد بالتعريف هو الاول كما هو الظاهر تقولهم منه لا اخراج بعض القرآن وذلك لان المجموع وقع بسورة من كل القرآن اي سورة كانت وان اريد الثاني كما هو المناسب لغرض اهل الاصول من تعريف ما هو مدرك للاحكام الشرعية فالمراد من قولهم منه بسورة من جنسه ومن الناس من عرفه بانه ما لا تصح الصلوة بدون تلاوة بعضه وينتقض طرده باذكار الركوع والسجود وعكسه بابعاض القرآن ولا يصدق على كل بعض فانه لا يصح الصلوة بدونه فضلا عن كل سورة او كل آية مع ان كل واحد من هذه قرآن وقد يجاب عن الاول بان التلاوة من خواص القرآن فيخرج بها الكتب بدونه وعن الثاني بانه تعريف للاول وعرفه بعضهم بانه كلام نفس بوجه معجزا وكلام بحرم مس خطه محدثا او كلام الله المنزل للاعجاز وكيف كان فلا نزاع بين الاشاعرة والمعتزلة في ان المراد به هنا انما هو الكلام اللفظي دون النفسي لان الاحكام الشرعية كمنع مس المحدث ومنع تلاوة الحائض ونحو ذلك انما تعلق باللفظي ومن ثم ترى علماء التفسير والاصول من الفريقين يحدونه بما لا يصدق الا عليه كما سمعت من الحدود المقام الثاني في حجيته ووجوب العمل به اتفقت كلمة اصحابنا واستقامت طريقتهم على قديم الدهر الى يومنا هذا بل وسائر علماء الاسلام ممن كان للملاحظة على ان كتاب الله المجيد حجة يجب الرجوع اليها بل ومعرض الحجج عليها وتواترت بذلك الاخبار واشتهر امر اشتهار الشمس في رابعة النهار حتى كان من ضروريات الدين ولم يخف على احد من المسلمين الى ان ظهر صاحب الفوائد المدنية فنفى عنه الحجية محتجا بان اكثر ما جاء على وجه التعمية والالغاز فلا يجوز الاخذ بشيء منه الا بتفسير من اهل

الذكر عليهم السلام ما لا معنى لوجوب التمسك بها في الحديث النبوي هو التمسك بكلامهم لا غير اذ لا تفسير لكتاب الله
الا المسموع منهم ... وقد بالغ جماعة منهم شيخنا الحر العاملي حتى زعموا ان القران كله متشابه بالنسبة الينا وحكى
حدث الثقة الجليل السيد نعمة الله انه كان ذات يوم في المسجد الجامع بشيراز وكان له استاد مجتهد وشيخ
محدث وكانا يتشاجران في هذه المسئلة فانتهى بهما الحال الى ان قال الاستاد للشيخ ما تقول في قل هو الله
احد هل يحتاج في فهم معناه الى الحديث فقال نعم انا لا نعلم معنى الاحدية ولا الفرق بين الاحد والواحد
وقال الشيخ الحر في الفوائد الطوسية لنا ان نستدل بالقران ولا يلزم التناقض لوجهين احدهما انه دليل الزامي
للخصم لانه يعتقد حجية الظواهر مطلقا وثانيهما وجود النصوص المتواترة المخالفة للتقية الموافقة لتلك
الظواهر وهذا كما ترى نقض للغرض المقصود من انزاله على رسوله بلسان قومه مشتملا على الاوامر والنواهي
والوعد والوعيد والعبر والقصص للامم السالفة والقرون الخالية للاعتبار واقامة الحجج القاطعة بانحاء
المختلفة على وجوده تبارك وتعالى وقدرته وعلمه وحكمته وساير صفاته وافعاله وسياسته للناس ومعادهم
وغير ذلك من العلوم والمنافع ولم يبق لهم النبي الا اقله وهو ما تشابه منه وكل ما نسبه الى الظهور والـ
ما نسبناه الى الاطلاق وكلما كان يصنع هو وغيره من اصحاب المحاورات ما كان ليتكلم ثم يأخذ في بيانه اللهم
الا ان يكون مجملا فيبينه ومبهما فيفسره جاريا على عادات الناس انه كما ان الله جل اسمه ... ويخرج الناس
المجمل ... وفي ذلك اقتضى الايات حيث الغرض ظاهرا البيان والتفصيل ثم اخرجا ان هذه الا لغاء وكشف
هذا المعنى ... انه عام كلا ان هذا كلام من لم يتدبر كتاب الله ولم يلق اليه سمعا ان من تدبره وجده
ملكا مطلقا على عبيده في اقطار مملكته عالما بما في نفوسهم لا يخفى عليه منهم خافية ... مملكته يسمع
ويرى ويعطي ويمنع ويثيب ويعاقب ويخلق ويرزق ويميت ويحيي ويقدر ويقضي ويدبر الامور كلها
دقيقها وجليلها لا يخرج عنه ذرة الا باذنه ولا تسقط ورقة الا بعلمه ينصح عباده ويدلهم على ما فيه سعادتهم وفلاحهم
ويرغبهم الى كل ما يقربهم منه ويتعرف اليهم باسمائه ويتحبب بنعمائه ويدلهم على ما يستوجبون به تمامها والمزيد
من فضله ويحذرهم من كل ما يبعدهم منه ويوجب صرف نعمه عنهم وحلول نقمه فيهم ويذكرهم بما اعد للمطيعين
من كرامته التي لا انقطاع لها وللعاصين بالخزي الذي لا نفاد له ويخبرهم بصنيعه في اوليائه واعدائه وكيف
كانت عاقبة هؤلاء وهؤلاء ويحسن الحسن ويقبح القبيح ويثني على المحسن ويشكر من يشكره ويذكر من يذكره ويجازي
بالكثير على القليل ويضرب الامثال ويقيم الادلة ويجيب عن شبه اعدائه احسن الاجوبة ويقول الحق ويهدي
السبيل ويدعو الى دار السلام ويذكر اوصافها وحسنها ونعيمها ويحذر من دار البوار ويذكر عذابها وقبحها وآلامها
ويذكرهم فقرهم اليه وشدة حاجتهم وانه لا غنى لهم عنه طرفة عين وانه لا ينال احد ذرة من الخير الا بفضله

ورحمته

ورحمته وان الشر ... الا بعدله وحكمته ويخاطبهم احسن خطاب ويعاتبهم الطف عتاب ويقيل عثراتهم
ويقيم اعذارهم ويصلح فاسدهم ويحميهم من كل كرب ويتولى امورهم ويدافع عنهم وينصرهم فنعم المولى ونعم النصير
ثم الكتاب ضربان محكم ومتشابه وكل منهما ضربان فالمحكم نص وظاهر والمتشابه مجمل ومؤول والمجمل ايضا ضربان ما لا
يعرف معناه وقد يخص هذا باسم المتشابه وما كان مشتركا بين معنيين لا يدرى عند الاطلاق ما ذا اريد منهما
والمؤول ما اريد خلاف ظاهره ولا كلام لنا في انه لا يجوز الاخذ بالمجمل بلا معين ولا تفسيره الا بالاثر الصحيح
كذا التاويل والاخذ بالمؤول الا ان تقوم قرينة في شيء من ذلك ويدل عليه ما ورد في اخبار النهي عن التفسير بالرأي
الا المحكم تفسيره ولا المجمل والمؤول الذي قد عرفت تفسيرا وقام الدليل عليه قال شيخ الطائفة قدس الله روحه في التبيان
ما نصه اعلم ان الرواية ظاهرة في اخبار اصحابنا بان تفسير القران لا يجوز الا بالاثر الصحيح عن النبي صلى الله عليه وآله
وعن الائمة عليهم السلام الذين قولهم حجة كقول النبي ص وان القول فيه بالرأي لا يجوز وروت العامة ذلك عن النبي ص
انه قال من فسر القران برأيه فاصاب الحق فقد اخطأ وكره جماعة من التابعين وفقهاء المدينة القول في القران
بالرأي وروي عن عائشة انها قالت لم يكن النبي ص يفسر القران الا بعد ان يأتي به جبرئيل ع والذي نقوله في ذلك
انه لا يجوز ان يكون في كلام الله تعالى وكلام نبيه ص تناقض وتضاد وقد قال تعالى انا جعلناه قرانا عربيا وقال
بلسان عربي مبين وقال وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وانه بيان للناس وقال فيه تبيان لكل شيء وقال
ما فرطنا في الكتاب من شيء فكيف يجوز ان يصفه بانه عربي مبين وانه بلسان قومه وانه بيان للناس ولا
يفهم من ظاهره شيء وهل ذلك الا وصف له باللغز والمعمى الذي لا يفهم المراد به الا بعد تفسيره وذلك منزه عنه
القران وقد مدح الله تعالى اقواما على استخراج معاني القران فقال لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقال تعالى
في قوم يذمهم حيث لم يتدبروا القران ولم يتفكروا في معانيه افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها وقال النبي ص
اني مخلف فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي فبين ان الكتاب حجة كما ان اهل البيت حجة وكيف يكون
حجة ما لا يفهم منه شيء وروي عنه ص اذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالفه فاضربوا
به على الحائط وروي مثل ذلك عن ائمتنا عليهم السلام وكيف يمكن العرض على كتاب الله وهو لا يفهم منه شيء فكل
ذلك يدل على ان ظاهر هذه الاخبار اي ما دل منها على المنع من التفسير الا بالاثر الصحيح وذلك ان جميع هذه
الوجوه تدل على ان هناك ما يجوز تفسيره من دون اثر متروك والذي نقول ان معاني القران على اربعة اقسام
احدها ما اختص الله تعالى بالعلم به فلا يجوز تكلف العلم به ولا تعاطي معرفته وذلك قوله تعالى يسئلونك عن الساعة
ايان مرساها قل انما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها الا هو ومثل قوله ان الله عنده علم الساعة الاية فتعاطي ما
اختص الله العلم به خطاء وثانيها ما يكون ظاهره مطابقا لمعناه فكل من عرف اللغة وخوطب بها عرف معناه مثل

قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ومثل قوله قل هو الله احد وغير ذلك وثالثها ما هو مجمل
لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفصلا مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وقوله وآتوا حقه يوم
حصاده وقوله وفي اموالهم حق معلوم وما اشبه ذلك فان تفاصيل اعداد الصلوة وعدد ركعاتها و
تفصيل مناسك الحج وشروطه ومقادير النصاب في الزكوة لا يمكن استخراجها الا ببيان النبي ص ووحي من
جهة الله تعالى فتكلف القول في ذلك خطاء ممنوع منه يمكن ان تكون الاخبار متناولة له ورابعها ما كان
اللفظ مشتركا بين معنيين فما زاد عليهما ويمكن ان يكون كل واحد منهما مرادا فانه لا ينبغي ان يقدم احد
فيقول ان مراد الله تعالى منه بعض ما يحتمله الا بقول نبي او امام معصوم بل ينبغي ان يقول ان الظاهر يحتمل
لامور وكل واحد يجوز ان يكون مرادا على التفصيل والله اعلم بما اراد ومتى كان اللفظ مشتركا بين شيئين
او ما زاد عليهما ودل الدليل على انه لا يجوز ان يريد الا وجها واحدا جاز ان يقال انه المراد ومتى قسمنا
هذه الاقسام نكون قد قبلنا هذه الاخبار ولم نردها على وجه يوحش نقلتها والمتمسكين بها ولا منعنا
بذلك من الكلام في تاويل الاي جملة ولا ينبغي لاحد ان ينظر في تفسير آية لا ينبئ ظاهرها عن المراد مفصلا ان
يقلد احدا من المفسرين الا ان يكون التاويل مجمعا عليه فيجب اتباعه لمكان الاجماع لان من المفسرين من حمدت
طرائقه ومدحت مذاهبه كابن عباس والحسن وقتادة وغيرهم ومنهم من ذمت مذاهبه كابي صالح والسدي
والكلبي وغيرهم هذا في الطبقة الاولى واما المتاخرون فكل واحد منهم نصر مذهبه وتاول على ما يطابق اصله
فلا يجوز ان يقلد احدا منهم بل ينبغي ان يرجع الى الادلة الصحيحة اما العقلية او الشرعية من اجماع عليها او نقل متواتر
عمن يجب اتباع قوله ولا يقبل في ذلك خبر واحد وخاصة اذا كان مما طريقه العلم ومتى كان التاويل مما
يحتاج الى شاهد من اللغة فلا يقبل من الشاهد الا ما كان معلوما بين اهل اللغة شائعا فيما بينهم فاما طريقه
الاحاد من الابيات النادرة فانه لا يقطع بذلك ويجعل شاهدا على كتاب وينبغي ان يتوقف فيه ويذكر ما يحتمله
ولا يقطع على المراد منه بعينه فانه متى قطع على المراد كان مخطئا وان اصاب الحق كما روي عنه ص لانه قال ذلك
تخمينا وحدسا ولم يصدر ذلك عن حجة قاطعة وذلك باطل بالاتفاق انتهى وقال العالم الرباني كمال الدين ميثم
البحراني ان قلت كيف يجوز للانسان في تفسير القران المسموع وقد قال ص من فسر القران برأيه فليتبوأ مقعده
من النار وفي النهي عن ذلك آثار كثيرة قلت الجواب عنه من وجوه الاول انه معارض بقوله ص ان للقران ظهرا و
بطنا وحدا ومطلعا وبقول امير المؤمنين ع الا ان يؤتي الله عبدا فهما في القران الثاني لو لم يكن غير المنقول لاشترط
ان يكون مسموعا من الرسول ص وذلك لا يصادف الا في بعض القران فاما ما يقوله ابن عباس وابن مسعود وغيرهما
من المفسرين فلا ينبغي ان يقبل ويقال هو تفسير بالرأي الثالث ان الصحابة والمفسرين اختلفوا في تفسير بعض

الايات

الايات وقالوا فيها اقاويل مختلفة لا يمكن الجمع بينها وسماع ذلك من رسول الله محال فكيف يكون الكل مسموعا
الرابع انه دعى لابن عباس فقال اللهم فقهه في الدين وعلمه التاويل فان كان التاويل مسموعا كالتنزيل ومحفوظا
مثله فلا معنى لتخصيص ابن عباس بذلك الخامس قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم فاثبت للعلماء استنباطا
ومعلوم انه وراء المسموع فان الواجب ان يحمل النهي عن التفسير بالرأي على احد معنيين احدهما ان يكون للانسان
في شيء رأي وله اليه ميل بطبعه فيتأول القران على وفق طبعه ورأيه حتى لو لم يكن له ذلك الميل لما خطر ذلك
التاويل بباله سواء كان ذلك الرأي صحيحا او غير صحيح وذلك كمن يدعو الى مجاهدة القلب القاسي فيستدل على
تصحيح غرضه من القران بقوله تعالى اذهب الى فرعون انه طغى ويشير الى ان قلبه هو المراد من فرعون كما يستعمله بعض
الوعاظ تحسينا للكلام وترغيبا للمستمع وهو ممنوع الثاني ان يتسرع الى تفسير القران بظاهر العربية من غير
استظهار بالسماع والنقل فيما يتعلق بغرائب القران وما فيه من الالفاظ المبهمة وما يتعلق به من الاختصار و
الحذف والاضمار والتقديم والتاخير والمجاز ومن لم يحكم ظاهر التفسير وبادر الى استنباط المعاني بمجرد فهم العربية
كثر غلطه ودخل في زمرة من فسر القران بالرأي مثاله قوله تعالى وآتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها فالناظر
الى ظاهر العربية ربما يظن ان المراد ان الناقة كانت مبصرة ولم تكن عمياء هذا كلامه فان قلت ظاهره جواز التاويل
من دون سماع وهو خلاف ما التزمت قلت انما يريد جواز ذلك بمراعاة القرائن والنظر في الادلة لا مطلقا
كما بينا ووجه آخر سيجيء في الكلام على صاحب الحدائق وصاحب منبع الحيوة لم يرد ان ذكر هذين النقلين واختار
طريقتهما غير انه قال بعد ذلك وحاصل هذه المقالة ان اخذ الحكم من نص القران او ظاهره او فحواه ونحو ذلك
جائز ومن الغريب ان شيخنا صاحب الحدائق بعد ان اشار الى تعارض الاخبار في الباب وذكر للمنع ما جاء في
اختصاصهم ع بعلم الكتاب كما جاء في تفسير قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا وقوله بل هو آيات بينات
في صدور الذين اوتوا العلم وقوله والراسخون في العلم من ان المراد بهم الائمة ع وفي تفسير قوله تعالى وكفى بالله
شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب من قولهم ع ايانا عنى وكالحديث الثامن مما ذكر المتقدم الذي يقول
بلى قد فسره لرجل واحد وفسر للامة شان ذلك الرجل وكل ما جاء في عدم استقلال الكتاب المجيد كما تقدم في
الثامن هنا وكحديث الثقلين حيث يقول فيه لن يفترقا وذكر للجواز اخبار العرض وقوله تعالى لعلمه الذين
يستنبطونه وقوله افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها واختار المنع واجاب عن اخبار العرض
بما حاصله ان المراد العرض على ما عرف من الكتاب لان تفسيرهم ع حكاية مراده تعالى فالاخذ بتفسيرهم
اخذ بكتابه سبحانه قال واما ما لم يرد فيه تفسير عنهم فيجب التوقف فيه وقوفا على تلك الاخبار و
تقييدا لهذه الاخبار بها وعن الاية الاولى بان ظاهر السوق وهو قوله ولو ردوه الى الرسول والى اولي

الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم يدل على كون المستنبطين هم الائمة عم كما رواه الطبرسي في الجوامع
والصدوق في الاكمال عن الباقر عليه السلم والعياشي عن الرضا عليه السلم وعلى الثاني بان المراد من عرفات
ما يدل عليه الكتاب من الوعد والوعيد والزجر لمن تعدى حدود الله والتهديد وذلك ما لا نزاع فيه فانا
لا نمنع ان نفهم منه شيئا اصلا وذكر المجيب ايضا قوله عز وجل ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
واجاب بانه لا دلالة فيه على كثرة استعمال القرآن لجميع الاحكام وهو غير مذكور وما كون فهم
الاحكام منه كما بين كما قاله الشارح هو المطلوب بالاستدلال فلا كيف وجل ايات الكتاب سيما ما
يتعلق بالفروع الشرعية كلها ما بين مجمل ومطلق وعام ومتشابه لا يهتدى منه مع قطع النظر عن السنة
الى سبيل ولا يركن منه الى دليل بل فيه ما من استنباطهم عم جملة من الاحكام من الايات ما لا يخبر عليه
سواهم ولا يهتدي اليه غيرهم وهو مصداق فهمهم وليس شيء ابعد من عقول الرجال من تفسير القرآن
كالاخبار الدالة على حكم الوصية بالجزء من المال حيث فسره بالعشر مستدلا بقوله اجعل على كل جبل منهن جزءا
وكانت الجبال عشرة والوصية بالسهم حيث فسره بالثمن لقوله سبحانه انما الصدقات للفقراء الاية والنذر
بمال كثير حيث فسره بالثمانين لقوله تعالى في مواطن كثيرة وكانت ثمانين موطنا وامثال ذلك قال والقول
المفصل في المذهب الجزل وذلك ما افاده شيخ الطائفة في كتاب التبيان وتلقاه بالقبول جملة من علمائنا
الابرار الاعيان وذكر من كلامه ره قوله والذي نقول ان معاني القرآن على اربعة اقسام الخ الاربعة قد نقلنا
ثم قال بويع ما رواه في الاحتجاج عن امير المؤمنين عم في حديث الزنديق الذي جاء اليه يزعم تناقضها حيث
قال عم ان الله جل ذكره لسعة رحمته ورأفته بخلقه وعلمه بما يحدثه المبدلون من تغيير كتابه قسم كلامه ثلثة
قسم منه يعرفه العالم والجاهل وقسم لا يعرفه الا من صفى ذهنه ولطف حسه وصح تمييزه ممن شرح الله
صدره للاسلام وقسم لا يعرفه الا الله وانبياؤه والراسخون في العلم وانما فعل ذلك لئلا يدعي اهل الباطل المستولين
على ميراث رسول الله صلى الله عليه وآله من علم الكتاب ما لم يجعل الله لهم وليقودهم الاضطرار الى الائتمار بمن ولاه امرهم
الى ان قال فاما ما علمه الجاهل والعالم من فضل رسول الله صلى الله عليه وآله فهو قوله سبحانه من يطع الرسول فقد اطاع الله
وقوله ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما اي سلموا له وصاه
واستخلافه عليكم ما عهد اليه تسليما وهذا مما اخبرتك انه لا يعلم تاويله الا من لطف حسه وصفى
ذهنه وصح تمييزه وكذلك قوله سلام على آل ياسين لان الله سمى النبي بهذا الاسم حيث قال يس والقرآن
الحكيم انك لمن المرسلين لعلمه انهم يسقطون سلام على آل محمد كما اسقطوا غيره الحديث قال والقسم الثاني
من كلام الشيخ ره هو الاول من كلامه عم وهو الذي يعرفه الجاهل والعالم وهو ما كان محكم الدلالة وهذا مما

لا ريب

لا ريب في صحة الاستدلال به والمانع مكابر الرابع من كلامه ره هو الثاني من كلامه عم والظاهر ان المراد به لطف ذهنه
الائمة ولا يلزم اتحاد الثاني من كلامه بالثالث منه لان الظاهر ان الثالث مخصوص بعلم الشرائع الذي يختص بالتوقيف
ولا يعلمه الا الله ورسله بالوحي والائمة بواسطتهم بخلاف الثاني فانه مما يستخرجونه بصفاء اذهانهم فالذي
يذكر في القسم الاول من كلام الشيخ لندرته واختصاصه بالمحكمات المشهورة قلت اختياره لمذهب الشيخ بعدما سلف
منه من ترجيح ادلة المنع وابطال ادلة الجواز وتقييد اخباره ورده على من يجيز الاخذ بظاهر الكتاب متناقض
فان الشيخ كما عرفت من يجيز الاخذ بالكتاب كله ولم يستثن الا ما اختص الله بعلمه ومعلوم ان الاول ليس من
الخطاب فلا وجه لجعله قسما من الكتاب والخطاب المشتمل عليه ان لم يكن نصا فلا ريب في ظهوره فلم يبق الا
المجمل بقسميه وهو نادر كما يظهر بالاستقراء وكانه تناول القسم الثاني من كلام الشيخ والاول من كلامه عم
بالنص الذي لا يقوم فيه احتمال واشار اليه بقوله وهو ما كان محكم الدلالة ولو كان مراد الشيخ ذلك لم ينحصر
على الاربعة الاقسام المذكورة واضطرابه في ترديده اظهر فانه بعد ذكر ما ذكره ههنا بعينه من الترجيح والرد
واختيار طريقة الشيخ قال والذي يجمع عليه الاخبار حمل الرأي في تلك الاخبار على ما جاء في التفسير بالرأي
على ما لم يكن بتفسير منهم ص واين هذا من الجمع وانما هو المطرح لما قوله ثم جعله الثاني من كلامه وهو الرابع من كلام
الشيخ حتى وجب تخصيصه بالائمة عم بعيد عن الصواب كيف والشيخ انما اراد بالرابع المشترك وهو مما
اراد بالثاني ما فيه نوع لطف ودقة وهذا الذي اراده بقوله لا بظاهر والظاهر ان شطرا منها من
القسم الاول يعرفه كل احد ويشترط فيه نوع لطف فان الامر بالتسليم مركبا قد يظهر منه ان ليس المراد مجرد قول
السلام عليك يا رسول الله وحسن التحية فان الناس عند التلاقي فيه سواء وانما المراد الرضا بما يقضي
والتسليم للحكم ومنه يخرج وجه ان الجواب عما يرد على ظاهر كلام ميثم ره وكذلك تخصيص الثالث منه بعلم
الشرايع بل الظاهر ان المراد العلوم الكامنة في الكتاب من شيء ثم جوابه عن اخبار العرض لا يخفى حاله وقد مر ما
فيه كفاية ولو كان كان عم لبطل الغرض المقصود واي بعد في ذلك وما جاء في تفسيره ما يخالف ظاهره يجب عرضه
على محكماته ولصاحب الصافي في هذا المقام مسلك غريب باين طريقته في الاخبار استفاده من اهل
السلوك فتجاوز فيه الحدود حتى جاز لغير اهل الذكر التجاوز الى العلوم الغامضة والاسرار الكامنة في البطون
وذلك انه في المقدمة الخامسة من هذا الكتاب حمل اختلاف الاخبار على تفاوت مراتب الناس في الاستعداد
وذكر ان من خلص الانقياد لله ولرسوله ولاهل البيت واقتفى آثارهم وحصل من اسرارهم حتى حصل له
الرسوخ في العلم والطمانينة في المعرفة وانفتح عينا قلبه وهجم به العلم على حقايق الامور وباشر روح اليقين
واستلان ما استوعر المترفون وانس بما استوحش منه الجاهلون وصحب الدنيا ببدن روحه متعلقة بالمحل

الاعلى فان لمثله ان يستفيد من القرآن بعض غرايبه ويستنبط منه نبذا من عجائبه طلبا للسعادة وقفا على قوم دون
آخرين فحمل اخبار الجواز على امثال هؤلاء واخبار المنع على ما حملها عليه ميثم بعينه قلت ما ابعد بين هذين المحملين
وكان ينبغي له ان يحمل اخبار النهي على من لم يبلغ الدرجة التي اشار اليها وان برع في العلم ثم ذكره في وصف من ابيح لهم
التجاوز قباس من كلام امير المؤمنين عم في خبر كميل بن زياد الذي يقول فيه يا كميل ان هذه القلوب اوعية فخيرها
اوعاها احفظ عني ما اقول لك الناس ثلثة عالم رباني ومتعلم على سبيل النجاة وهمج رعاع اتباع كل ناعق يميلون
مع كل ريح لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجؤوا الى ركن وثيق الى ان قال عم يا كميل مات خزان الاموال والعلماء باقون
ما بقي الدهر اعيانهم مفقودة وامثالهم في القلوب موجودة آه آه ان ههنا واشار الى صدره عم لعلما جما لو اصبت
له حملة بل اصبت لقنا غير مامون يستعمل آلة الدين ويستظهر بحجج الله على خلقه وبنعمه على عباده او منقادا
الى الحق ولا بصيرة له في احنائه ينقدح الشك في قلبه باول عارض من شبهة الا لا ذا ولا ذاك او منهوما باللذات
سلس القياد للشهوات او مغرى بالجمع والادخار وليسا من رعاة الدين في شيء اقرب شبها بهما الانعام السائمة
كذلك يموت العلم بموت حامليه اللهم بلى لا تخلو الارض من قائم لله بحجة ظاهر مشهور او مستتر مغمور لئلا تبطل
حجج الله وبيناته واين اولئك اولئك والله هم الاقلون عددا الاعظمون خطرا بهم يحفظ الله حججه وبيناته حتى
يودعوها نظراءهم ويزرعوها في قلوب اشباههم هجم بهم العلم على حقايق الامور وباشروا روح اليقين واستلانوا
ما استوعر المترفون وانسوا بما استوحش منه الجاهلون وصحبوا الدنيا بابدان ارواحها معلقة بالملأ الاعلى اولئك
خلفاء الله في ارضه والدعاة الى دينه آه آه شوقا اليهم الحديث وهو كما ترى انما اريد به الحجج من آل محمد صلوات
الله عليه وعليهم اجمعين واين يقتبس ذلك لغيرهم حتى يطلع على غوامض الاسرار ودقائق العلوم ويزاحم خلفاء
الله في ارضه وامنائه على شرعه في الرسوخ وقد نال منه سبحانه والدين لمكان هذه الجراة وقال في الحدائق واما
الاخباريون فالذي وقفنا عليه من كلام متاخريهم ما بين افراط وتفريط فمنهم من منع فهم شيء منه مطلقا
حتى مثل قل هو الله احد الا بتفسير من اصحاب العصمة ومنهم من جوز ذلك حتى كاد يدعي المشاركة لاهل العصمة
في تاويل مشكلاته وحل مبهماته واما السيد السند قدس الله روحه فانه منع من ان يوخذ شيء من الكتاب الا
ان يكون نصا في المراد بحيث لا يدخل فيه احتمال التخصيص او التقييد او التجوز ونحو ذلك كالايات المسوقة
للوعد والوعيد والدالة على وجوده تعالى وصفاته وعلى المنع من ركوب القبائح والفواحش فان استفادة
ذلك ونحوه من الكتاب قطعي لا شبهة فيه وكذلك الاقاصيص فاما ما دخل فيه احتمال ارادة خلاف الظاهر
ولو بطنا فلا وان كان ظاهرا شديد الظهور ومهد ذلك في مقدمتين حاصل الاولى ان مدار التكليف على
الافهام ومدار التفاهم في سائر اللغات على الاخذ بالظواهر وتنزيل الالفاظ على حقايقها والاعراض عن

[illegible]

كل ما خالف الظاهر الا بدليل ومن ثم لو ترك العبد امتثال الامر بشيء معتذرا باحتمال التجوز من الامر مثلا لعد عاصيا
وذمه العقلاء وحاصل الثانية ان التشابه كما يكون في اصل اللغة كالاشتراك كذلك يعرض بغلبة الاستعمال فيما
يخالف الظاهر من دون قرينة حتى يصير ذلك طريقة المستعمل فاذا اطلق ولم يعلم انه اراد به حقيقة جريا على القانون
في المحاورات او مجازه ولم ينصب قرينة جريا على عادته فكان متشابها والكتاب المجيد من هذا القبيل لكثرة اطلاق
العام فيه مع ارادة الخاص والمطلق مع ارادة المقيد والحقيقة مع ارادة المجاز من دون نصب قرينة في شيء من ذلك وكثير
ما يتوجه فيه الخطاب الى مخصوصين والمراد غيرهم وهو مع غيرهم ولسان نطق بوضع جديد وربما كان في البعض كالفاظ
الشرعية فانما اساسا تكون بوضع جديد ومجازات لا يعرفها العرب بل مما جاء فيه ما لا يعرف المراد منه اصلا
ولا يعرف له معنى كالحروف المقطعة في اوائل السور على انه تبارك وتعالى نص على انقسامه الى محكم ومتشابه ولم
يعرفنا ما المتشابه ولكنه هو معظم الاشياء ثم اوجب علينا الرجوع الى خلفائه ونهانا ان نستقل بتفسيره و
ان ناخذ بالظن فكان ذلك لنا اصلا الا ما اخرجه الدليل وبالجملة فكل واحد من هذه الامور الاربعة يوجب
التشابه العارض واشباه المتشابه والمنع من الاستقلال بالتفسير والمنع من الاخذ بالظن كاف في المنع من
الاخذ بالظاهر ثم قال فمقتضى المقدمة الاولى هو العمل بالظواهر ومقتضى الثانية عدم العمل بها لان ما صار
منها متشابها فلا ظن وما بقي منها على ظهوره فاقصاه انه ظن وقد منعنا ان ناخذ بالظن فيبقى على الاصل
حتى يقوم دليل كما قام في خبر الواحد من اجماع او غيره ثم اعترض على نفسه بان الظاهر من المحكم وقد اجمعوا على
وجوب العمل بالمحكمات واجاب بمنع الصغرى واستند بان المعلوم انما هو ان المحكم هو النص ليس الا و
شموله للظاهر غير معلوم وليس في الاخبار ما يدل على الشمول ثم حكى عن بعض الاخباريين ان الذي يظهر من الاخبار
مساواته للنص ثم ذكر ان تعاريفهم له مختلفة فمنها انه ما اتضح معناه وظهر لكل عارف باللغة ومنها
انه ما كان محفوظا من النسخ ومنها ما كان محفوظا من التخصيص ومنها ما كان محفوظا منهما ومنها
ما كان منتظما للترتيب لافادة اما بلا تاويل او مع تاويل ومنها ما علم المراد بظاهره من غير قرينة تقترن اليه
ولا دلالة تدل على المراد به لوضوحه ثم نقل اخبارا يزعم انها مختلفة ولا اختلاف فيها وهي ما رواه العياشي
عن الصادق عليه السلم بعد بيان الناسخ والمنسوخ من ان المتشابه ما اشتبه على جاهله وما جاء في رواية
بعدها انها ايضا من ان المحكم ما يعمل به والمتشابه الذي يشبه بعضه بعضا وفي اخرى عن عبد الله بن
سنان عن الصادق عم من ان القرآن المحكم الذي يعمل به وما سوى ذلك وايضا انما المحكم نؤمن به ونعمل به
وندين به واما المتشابه فنؤمن به ولا نعمل به وقد حكي مثله عن عكرمة وقتادة قال فدعوى شمول
المحكم للظاهر مع هذا الاختلاف لا بد لها من دليل ثم اورد سؤالا آخر حاصله ان المتشابه كما نطق به

الخبر الاول وما اشتبه على جاهله ولا شيء من الظاهر بمشتبه فيكون محكما اذ لا واسطة فاجاب ولا نسلم
كون الظاهر غير مشتبه لان الظ مظنون والمظنون مشتبه وذلك لان الجاهل المقابل للعالم يصدق
على الظان والحاصل ان كل ما ليس بمعلوم فهو مشتبه وثانيا بعد تسليم كون الظ غير مشتبه يمنع
انحصار الخطاب في المحكم والمتشابه بل الظ واسطة والاية لا تدل على الحصر وح فنقول الواجب
اتباع المحكم ورد علم المتشابه الى العالم والوقوف عند الظواهر والفحص حتى يظهر تفسير اهل الذكر لها
ثم اورد ثالثا وهو ان المنع من العمل بظواهر الكتاب ان ثم اقتضى المنع من الاخذ بظواهر الاخبار فان
فيها محكما ومتشابها وناسخا ومنسوخا وعاما اريد منه الخاص ومطلقا اريد منه المقيد واجاب
بانا لو خلينا وانفسنا لعملنا بظاهر الكتاب ايضا ولكن منعنا منه في الكتاب مانع وهو انه تبارك وتعالى
منعنا من المتشابه ولم يبين لنا حقيقته ومنعنا رسول الله صلى الله عليه وآله من التفسير ولا ريب ان غير النص محتاج
اليه لمكان الاحتمال ومنعنا من اتباع الظن ولم يستثنوا ظاهر القرآن ولا دل دليل قطعي ولا ظني ولا اجماع
على الاستثناء كما دل في الاخبار حتى جاز الاخذ بها من غير حاجة الى الفحص هذا حاصل كلامه على طوله و
يتوجه عليه في المقدمة الثانية التي هي اهم من الاولى وهي ممكن ان غلبة التخصيص والتقييد و
النسخ والتجوز لا يخرج الخطاب الى حد المتشابه ويحول بينه وبين الدلالة كيف وقد عرفت ان المتشابه
هو ان ضرب لا يعرف معناه اصلا كالحروف المقطعة في اوائل السور وكاسماء العبادات قبل بيانها
والعلم بوضعها والثاني ما عرف له معنى ولكنه متعدد واللفظ مشترك فلا يدرى ما المراد ولا ريب ان
الظاهر لم يصر من الاول قطعا اذ المفروض ان له في هذا الحال معنى يعرفه السامع ولا من الثاني اذ المفروض
انه هو المفاد عند الاطلاق والا فليس بظاهر وان هذا من المشترك الذي نسبة معنييه اليه على حد
سواء فان قلت ان غلبة اطلاق الظاهر وارادة خلافه من دون قرينة بعد تسليمها حتى صارت له
عادة تقتضي وتابد ارادة الظاهر وتخرج به الى الاشتباه حتى لا يعلم هل اراد الظاهر ام خلافه فلك
اقتضى ما تقتضيه الغلبة بعد تسليمها وجوب الفحص ونحن نلتزم به ولا تخرج بالدليل عن اهلية الاستناد
الى الاسناد الا انه يجب ان الاسناد لا كان بالظهور يتزلزل بعروض هذه العادة وذلك انا اذا اعتبرنا الى عام
من عمومات مثلا ثم فحصنا في الكتاب والسنة النبوية واخبار اهل البيت عليهم السلام على كثرتها وتتبعنا سيرتهم و
طريقة شيعتهم وتعرفنا مواقع اجماعاتهم فلم نجد له في شيء من ذلك مخصصا فلا ريب ان ارادة خلاف
الظاهر تضعف حتى تصير من الاوهام وان كانت قبل الفحص في مقام الظهور فضلا عن الاشتباه ونزول
ما عرض من المانع فانه لم يخرج بذلك من كونه كتابا اقصى ما هنالك ان قد عرض من تخييل مانع وقد زال

على انا نمنع غلبة اطلاق الظ وارادة خلافه من دون نصب قرينة بل ونمنع وقوع ذلك فضلا عن الغلبة ولا
نجيز على الحكيم تاخير البيان ونقول فيما اوهم ذلك ان البيان كان مقرونا بالخطاب اما بالحديث قدسي او الهام
او نحو ذلك من طرق الوحي وهو كان بين المخاطبين ولو بقرائن الاحوال والعادة واقصى ما ينبغي تاخر
البيان في الكتاب فقد يوكل الى غيره من طرق الوحي وان كان مقارنا فيجب على النبي صلى الله عليه وآله بيانه عند الملاء ومن
ولو بالقرائن او العرف والعادة ومن ثم وجب على المجتهد البادع الفحص حتى عن العرف والعادة وقوله انه
نزل باصطلاح جديد ممنوع وكيف ان يصح على الحكيم ان يخاطب قوما بخلاف اصطلاحهم وليت شعري اي شيخ
انكر عليه حتى يزعم انه على خلاف طريقتهم ان كان ذكر العام مع ارادة الخاص من دون ان يقرنه الى اللفظ ما
يدل عليه فهذا هو الذي استمرت عليه طرائق الناس ولست نقول دعوت جميع العلماء وانما نريد من
كان على طريقتك من اهل ملتك بل ما لكم لا يعقل احد منك سوى ذلك وكذا الحال في الاطلاق وكذا
في المجاز فان قرائن الاحوال في المجازات هي الغالبة في المحاورات فان كان الغالب في تنزيل المنقول على المجاز
انما هو بالقرائن اللفظية وكذا الناسخ فان في تكاليف الناس بعضهم لبعض تابع وهو فيهم البداء الحقيقي
وقد قلنا في الكلام على تاخير البيان ان كان كل خطاب اوهم تاخير البيان فالبيان فيه غير متاخر وان لم يظهر
لك ولهذا اوجبنا عليك الفحص لتعثر عليه واما الاصطلاحات الحادثة فالحادث هو الظاهر واما ما نشأ
منه مثل الرحمن على العرش استوى وجاء ربك ويد الله ثم وجه الله فضرب من المجاز قرينته اعظم من اللفظية
وهي الدلالة الحجج القاطعة والبراهين الساطعة ومثله في كلام الناس اكثر من ان يحصى وهل هذا الا كما تقول بنى
الامير المدينة وضرب فلانا وقتل فلانا وضرب دينارا وزنه كذا غير ان الناس لما كانوا يعقلون المراد بحكم العادة
لم يشتبه عليهم الامر ولم يعد في المتشابه بخلاف ما هنا وكذا الحال في متشابه الكتاب عند من قام له الدليل
القطعي واما الحروف المقطعة فقد قيل انها اسماء السور وقيل اسماء القرآن وقيل المراد بها الدلالة على اسماء الله
فالم انا الله اعلم والمر انا الله اعلم وارى وكهيعص الكافي الهادي الحكيم العليم الصادق وقيل اسم الله الاعظم
مقطعا والحسن الناس فاليه تعلمه وهذا كما تألف من الر وحم ون الرحمن وقيل اقسام اقسم الله
تعالى بها لشرفها لانها اسماء الله الحسنى وهي في كتبه المنزلة بالالسنة المختلفة وقيل كل حرف منها مفتاح اسم
من اسمائه تعالى وليس فيها حرف الا وهو في الائه وبلائه وليس فيها حرف الا وهو في مدة قوم وآجال آخرين
وقيل انه مثل في اخبارنا وقيل يشير بها الى ان هذا القرآن الذي عجزتم عن معارضته من جنس هذه الحروف
التي تتحاورون بها في خطبكم وكلامكم فاذا لم تقدروا فاعلموا انه من عند الله لان العادة لم تجر بهذا التفاوت
العظيم وانما كررت في مواضع استظهارا في الحجة وقيل غير ذلك فقد كان لها اجل معنى وعدم معرفة النا

بما لها لا تقتضي خروج ما اشتمل عليها عن طريقة اهل اللسان لان اقصى ما يجب في المحاورات الخطاب بما يعرفه
المخاطب هذه واضرابها انما كان من نزل عليه الخطاب فاما ما روي عن ائمتنا انها من المتشابهات التي
استاثر الله بعلمها وما روى العامة في ذلك عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال لكل كتاب صفوة وصفوة
هذا الكتاب حروف التهجي وعن الشعبي ان لله في كل كتاب سرا وسره في هذا القرآن هذه الحروف فمما
جاء عنهم في تفسير كثير منها وما استفاض من الاخبار الدالة على علمهم بجميع ما احصي في الكتاب المجيد
ونزل على عدم الاذن في ابانته فكان مما استاثر به هو تعالى وخاصته ومن هنا كان سرا مكتوما ولكن
اشتماله على هذا القدر لا يقتضي التوقف في سائره قوله وقد قسم ولم يعرفنا المتشابه قلنا المتشابه
ما اشتبه امره ووقف السامع عنده ولم يعلم المراد منه واقصى ما ذكرنا ان اهل الزيغ لا يتورعون ولا يتحرجون
اذا ورد عليهم المتشابه خاضوا فيه بخلاف اهل الاستقامة فانهم يقفون وليس في الامر بالوقوف في
جميع الكتاب بل هو ظاهر في الاخذ بغيره فان قلت ان المحكم والمتشابه من المتشابه فقد قال عز من قائل الم
كتاب احكمت آياته وقال متشابها مثاني تقشعر منه قلت هو مشترك بين ما اشتبه امره وما تماثل اجزاؤه
فكان كالحلقة المفرغة لكن السوق والقرائن اللفظية ومقابلته بالمحكم عينت ارادة الاول في الاول فكان ظاهرا

قوله فاما صار متشابها فلا ظن قلنا لا كلام لنا فيما صار متشابها انما الكلام في الظاهر واما ما جاء في المنع
من الاخذ بالظن يطرق تصاري ما في الاخذ بالظاهر الظن فالذي وردت عليه المذام وجاءت النواهي بالمنع
من الاخذ به انما هو تعرف الاديان بالاخذ بالحدس والاستحسان واتباع الاسلاف وتقليد الاشياخ واثبات
احكام الشريعة من كلام الشارع مشافهة ونقلا بطريق التواتر او برواية العدل التقة حسبما استمرت عليه
طرائق العباد في ما بين اهل الشرائع فانه ما عابهم ومنعهم من الاخذ بالظنون ليسبقوا الى ذلك فكيف ينهي عنه و
احتمال ارادة خلاف الظاهر يجب ان يندفع بالفحص الذي اوجبناه قبل الاخذ ومن هنا قلنا ان الاخذ
بخبر العدل المامون جار على القانون غير داخل في الاخذ بالظنون التي وردت عليها المناهي ثم لا فرق بعد
ذلك بين النص والظاهر كما لا فرق بينهما في الاخذ بالمتواتر بالجملة فبعد قيام الحجة على سلوك هذا الطريق
والاخذ بهذا النوع من الخطاب فلا فرق بين النص والظاهر وان ينبغي الاخذ به الا لبيان سواه ولا يجوز
عند العقلاء المصير الى غيره ووجه ذلك هو ان ظاهر الخطاب لو لم يوخذ به لانسد علينا باب الاستعلام
في غالب الاحكام فلا جرم ابيح الاخذ به وان كان قصاراه الظن فان قلت في الاخذ بظاهر السنة ما يغني عن
الاخذ بظاهر الكتاب والحاجة تتقدر بقدر الضرورة قلنا بعد عروض الحاجة صار الاخذ بالظاهر اصلا
جديدا وحظ المانع البيان ومن قال ان انسداد باب العلم فتح لنا باب الاخذ بالظن لم يشكل عليه شيء من هذا

ولم يبق بعد هذا الا ما جاء من النهي عن التفسير للكتاب وقد عرفناك بما لا مزيد عليه ان المراد بالتاويل دون ما يعم
كل احد خصوصا وقد شرطنا في الاخذ به الفحص والرجوع الى اخبارهم وتعرف سيرتهم وطريقة شيعتهم فبعد هذا
كله من توضيح انما الغرض من النهي الاقبال عليهم والتمسك بهم والاخذ منهم وترك الاستبداد بالكتاب
والاعراض عنهم كما عليه القوم على ان قضية الاعراض عن الكتاب واسا حتى النصوص كما عليه الاخبارية لا الاخذ
ببعض والاعراض عن بعض فان ذلك خرق لما اجمع عليه العلماء كافة فانهم بين من ياخذ قسمه الى محكم ومتشابه
وياخذ بكل ما عدا المتشابه وبين من يقول كله متشابه ولا يوخذ بشيء منه ثم من ورآء ذلك اجماع علماء
الاسلام ومنهم الشيعة واستقامت طريقتهم وخلاف الاخبارية مسبوق ملحوق فانا انما عرفناه من
صاحب الفوائد بل وسيرة النبي صلى الله عليه وآله ما كان الا ان يتلو عليهم ما ينزل عليه من غير ان يبين ويفسر الا ان يكون
في نفسه محتاجا الى التفسير او يسئل عنه فينتظر الوحي كما وقع له حيث سئلوا عن الروح ومن راعى اسباب
النزول وتعرف مواقع الخطابات عرف صحة ذلك الست تعلم ان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يبعث
عليا عليه السلام الى اهل الموسم من المسلمين والمشركين وكانوا في هذا العام قد حجوا معا ولم يحجوا من قبل ولا
بعد ببراءة بضعة عشرة آية من اولها او ثلثين او اربعين فتلاها عليهم وفيها النص والظاهر والعام
والخاص والمطلق والمقيد والحقيقة والمجاز وقد كلف فيها المسلمين بتكاليف كقوله فاقتلوا المشركين
حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا واقاموا الصلوة وآتوا
الزكوة فخلوا سبيلهم ان الله غفور رحيم الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فا
ستقيموا لهم وان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا ائمة الكفر انهم لا ايمان لهم لعلهم
ينتهون الا تقاتلون قوما نكثوا ام حسبتم ان تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ولم يتخذوا
من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة ما كان للمشركين ان يعمروا اجعلتم سقاية الحاج يا ايها
الذين امنوا انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وان خفتم عيلة قاتلوا الذين لا يؤمنون
بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا
الجزية عن يد وهم صاغرون وسيأتي من الآيات والروايات ما يدل على جواز الاخذ بالظاهر مضافا
الى ما ذكره في السؤال الاول من ان الظاهر المحكم ولا كلام في جواز الاخذ به وفي الثاني ان المتشابه ما
تشابه امره ولا شيء من الظاهر بمشتبه امره فيكون محكما لانتفاء الواسطة والمقدمات كلها قطعية اما
الاولى فاجماع من الكل بل ربما ذهب قوم الى ان ما لا يعرف امره ولو بالتاويل من المحكم وهو المناسب
لظاهر الآية واما الثانية فوجدانية والمنكر مكابر واما الثالثة فاجماعية ايضا واخبار الفريقين

وحددوهم ظاهرة وذلك واما ما اجاب به عن السؤال الاول من منع كونه من المحكم لانتفاء الدليل على ذلك مع اضطراب التعاريف فالموقوف بين اهل الاصول بل الذي يحكى اجماع ائمتهم ما عرفت من انه القدر المشترك بين النص والظاهر حتى يكون عبارة عن اللفظ الذي اريد منه المعنى الراجح وما اريد منه المعنى الظاهر او ما استعمل في المعنى الراجح او في المعنى الظاهر وهذا الذي اراد من قال انه ما علم المراد بظاهره من غير قرينة تقترن اليه ولا دلالة تدل على المراد به لوضوحه كما حكى في مجمع البيان ومن قال انه ما اتضح معناه وظهر لكل عارف باللغة كما حكى في مجمع البحرين ومن قال انه ما وضح معناه والمتشابه نقيضه ومن قال انه ما كان معقول المعنى والمتشابه بخلافه كما في الاتقان وهو الظاهر من الاخبار التي حكاها فانه وان فسر فيها بما يعمل به الا انه قوبل بالمتشابه الذي فسر بما اشتبه على جاهله وبما يشبه بعضه بعضا اخرى فعلم ان المحكم ما عدا ذلك على ان قولهم ما يعمل به ظاهر في ان المراد ما يعلم فيعمل به مع ان ما يعمها هو المعمول به من المسلمين الذي لا يتوقف فيه وان باقي التفاسير للمحكم في المجمعين والاتقان فانها ان لم توافقه لم تعارضه في الاولى عن الموافق ما في مجمع البيان من ان المحكم ما لم تشتبه معانيه والمتشابه ما اشتبهت معانيه وهو ظاهر **فمثله** منه ما فيه عن جابر بن عبد الله من ان المحكم ما يعلم تعيين تأويله والمتشابه ما لم يعلم كقيام الساعة وما في الاتقان عن بعضهم من ان المحكم هو الفرائض والوعد والوعيد والمتشابه القصص والامثال وذلك انها احق بالاشتباه لكثرة اختلاف الاول وعدم ظهور الثاني وفيه عن ابن عباس ان المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به والمتشابهات منسوخه ومقدمه ومؤخره وامثاله واقسامه وما يؤمن به ولا يعمل به وفيه عن القاضي الماوردي من ان المحكم ما استقل بنفسه والمتشابه ما لا يستقل بنفسه الا برده الى غيره وعن عكرمة وقتادة من ان المحكم الذي يعمل به والمتشابه الذي يؤمن به ولا يعمل به وما فيه وفي الاتقان عن بعضهم من ان المحكم ما لا يحتمل من التأويل الا وجها واحدا والمتشابه ما يحتمل وجهين فصاعدا وذلك لان الاحتمال المنفي في المحكم هو المثبت في المتشابه لاتفاق اهل العلم على عدم العكس والمثبت في المتشابه انما هو المساوي دون الموهوم وبالجملة فالموهوم لا يعد في اطلاق الحقيقة احتمالا فضلا عن ان يترك لاجله وقوله ما لا يحتمل من التأويل اي من تأويل معناه المراد لارادته خلاف الظاهر بدليل ثباته في المحكم ولا ريب ان الخطابات لا تتنزل عند الاطلاق الا على وجه واحد حقيقتها وما وضعت له ولا يجري فيها احتمال الغير انما تجري الاحتمالات في المجمل الذي لا يدرى ما اريد به فيقال يحتمل انه اراد كذا ويحتمل انه اراد كذا ومن الثاني ما حكاه في مجمع البحرين عن بعضهم من انه يطلق على ما كان محفوظا من النسخ او التخصيص او منهما

وذلك

وذلك ان قضية هذا التفسير الاخذ بكل ما لم ينسخ او لم يخصص ولم يعتوره شيء منهما وهو شامل للظاهر قطعا ومراده بما يخصص ما لم يعلم انه خص فيخرج ولم يعلم بما ذا خص ليصير بذلك مجملا الا ما يعم المخصوص بالمعلوم كقوله الا ما اضطررتم اليه وسائر استثناءات الكتاب لانها محكمة قطعا والظاهر انها جاءت في بعض الاخبار عن الصحابة او التابعين وردت في موارد خاصة تتعلق بالسؤال وليس المراد ان الاحكام باعتبار السلامة من النسخ والتخصيص بل لان المحكم هو المعمول به كما سمعت فكانه قال المعمول به هو ما لم ينسخ او ما لم يكن معلوما والمتشابه ما لم يكن معلوما وما حكى فيه عن ابن عباس من ان المحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ من حيث انه محل الشبهة ربما اخذ به بظن انه لم ينسخ او يتعلق به اهل المراء وعلى مثل هذا ينبغي ان ينزل ما حكاه فيه عن ابن زيد من ان المحكم ما لم تتكرر الفاظه والمتشابه ما تكررت الفاظه كقصة موسى وذلك ان ما اختلفت فيه العبارات اشتبه امره **وبالجملة** فالتعاريف التي يظهر عليها اثر الاختلاف لم يكن غرض اصحابها بيان ماهية المحكم والمتشابه وانما الغرض الكشف بلفظ اظهر **وبالجملة** فلفظه ليست بحقيقية وكذلك ما وردت به الاخبار مرادا منهم والا فكيف يصح تعريف المحكم بما يعمل به او بما يستقل بنفسه ولا يرد الى غيره والمتشابه بما لا يعمل به او بما يرد الى غيره مع ان العمل بالخطاب وعدم رده الى غيره فرع العمل بكونه محكما وعدم العمل بالخطاب ورده الى غيره فرع العلم بكونه متشابها انما الكلام لمن علم ان في الكتاب ما يعمل به وفيه ما لا يعمل به وفيه ما يستقل وفيه ما يرد الى غيره فقال المحكم ما الذي يعمل به والذي لا يرد والمتشابه ذلك الذي لا يعمل به او الذي يرد وكذلك ابن عباس انما يريد بقوله المحكم هو الناسخ تمثيل المحكم وتمثيل المتشابه وكذا من قال المحكم هو الفرائض والوعد والمتشابه الامثال والقصص وبالجملة انما يريدون بيانه بالمثل ونحوه وحيث قلنا انها القطعية وهذا كما اذا سئل عن الحيوان والجماد فتقول الحيوان الانسان والفرس والطير والجماد الحجر والمدر فقد بان لنا ان اختلاف حدودها لا يستلزم اختلافا فيهما بل الماهية عندهم امر واحد وان اختلفت بالتعاريف المهم الا ان تتبعها وانما وقع لصاحب الكشاف وشيخنا ابي علي في الجوامع من تفسير المحكمات بانها التي احكمت عباراتها بان حفظت من الاحتمال والاشتباه والمتشابهات بالمحتملات فانما اراد بالاحتمال الاحتمال الذي يوقع في الاشتباه لا ما يعم الوهم بقرينة عطف الاشتباه عليه ولقد اجاد القاضي حيث قال بان حفظت من الاجمال ولاتفاق الكلمة على ان الظاهر ليس من المتشابه وعلى عرض الخطاب في المحكم والمتشابه بل عد بعضهم المتشابه الذي عرف المراد به ولو بالتأويل في المحكم وهذا كما صنع صاحب الاتقان حيث عرف المحكم بانه ما عرف المراد منه اما بالظهور او بالتأويل وجزالة المعنى وجزالة اللفظ والاعجاز والمتشابه بما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة وخروج الدجال والحروف المقطعة في اوائل السور

ولانهما علتا وقوع المتشابه في الكتاب المجيد بانه لو كان كله محكما لتعلق الناس به لسهولة مأخذه ولا عرضوا عما يحتاجون فيه الى النظر والاستدلال ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي به يتوصل الى معرفته وتوحيده ولم يتبين فضل العلماء الذين يتبعون القرائح في استخراج معاني المتشابه في الكتاب المجيد بانه لو كان كله محكما لتعلق الناس به ويرد ذلك الى المحكم فانه يمنع ما اوردوه البتة حيث فسر ان المحكم ما يكون له معنى ولا يكون له احتمال معنى آخر والمتشابه ما يكون له معنى ويكون له احتمال معنى آخر وهو خلاف ما عليه ائمة الاصول ولقد اجاد القاضي حيث قال في تفسير المحكمات احكمت عباراتها بان حفظت من الاجمال وفي تفسير المتشابهات محتملات لا يتضح مقصودها لاجمال او مخالفة ظاهر الا بالفحص والنظر فاما قوله جل من قائل كتاب احكمت آياته فانما جاء على المعنى اللغوي اي اتقنت وصينت عن الخلل في المعنى والركاكة في اللفظ وكذلك قوله جل اسمه كتابا متشابها اي يشبه بعضه بعضا فبطل ما حكاه في الاتقان عن بعضهم من ان الكتاب كله محكم محتجا بالاولى وعن آخر انه متشابه للثانية واما ما اجاب به اولا عن السؤال الثاني من منع كون الظاهر غير متشابه وكابره على الوجدان وما تعلق به من دعوى صدق الجاهل على الظان فظنونه مجهول وكل مجهول متشابه بعد الظن بينة فانا نمنع من اطلاق اسم الجاهل على الظان خصوصا اذا كان عما تطمئن به النفس من الخطابات وان لم يكن جازما بل يسمونه عالما كما ثبت في باب الاخبار فما ظنك بمن كان ظنه من الكتاب المجيد **سلمنا** ولكن ليس كل مجهول بهذا المعنى اعني ما ليس مقطوعا به متشابها بل ما لم يترجح احد طرفيه كالمشكوك دون ما ترجح كالمظنون **واما ما** اجاب به ثانيا من منع الحصر في القسمين فقد عرفت بان الحصر مجمع عليه ظاهر من اخبار الفريقين وحددوهم فاما ما حكوه صاحب الاتقان عن بعضهم انه قال ليس في الآية دلالة على الحصر وقد قال لتبين للناس ما نزل اليهم والمحكم لا تتوقف معرفته على بيان والمتشابه لا يرجى بيانه فليس بقول ولكنه تشكيك مبني على ما صار اليه قوم من ان المتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه كقيام الساعة والمحكم ما عرف المراد منه ولو بالتأويل وبقي ما لم يعرف المراد منه مع امكان معرفته كالمجمل ليس بمحكم لانه لم يعرف المراد منه ومما عداه محكم ولا متشابه لعدم اختصاصه بالله جل شأنه **ويتوجه** عليه منع انحصار المتشابه فيما استأثر الله تعالى بعلمه بل كل ما لم يتضح معناه وما عداه محكم **وبالجملة** فهذا تشكيك في غير ما سمعت وليس بعائد لاحد من الناس على ان التشكيك لم يكن في اخراج الظاهر عن المحكم بل اخراج بعض المتشابه عنه واما ما اجاب عن السؤال الثالث من التعليق بقيام المانع من الاخذ بظاهر الكتاب ولولاه لاخذنا به فيتوجه عليه ان الاعتراف باشتراكهما في علة المنع يقتضي الامتناع من الاخذ بهما الا ان يبدله بدليل الاخبار الاخذ بهما الا ان يمنع مانع كما قال ثم يتوجه على الموانع الثلاثة ما عرفت ثم فالوجدان يقول في الجواب لو خلينا

والقسما

والقسما لامتنعنا من الاخذ بظاهر الاخبار ايضا لكن دل الدليل على جواز الاخذ بها **ويتوجه** عليه ان كل ما دل من الدليل على جواز الاخذ بظاهر الاخبار من اجماع او سيرة او غير ذلك دال على جواز الاخذ بظاهر الكتاب وزيادة وكذا الكلام لو غيرت علة المنع في السؤال كان يقال لو امتنع الاخذ بظاهر الكتاب لامتنع في ظاهر السنة لاشتراكهما في العلة وهي كونهما من الظنون وثبوت المتشابه فيهما من غير بيان والجواب الجواب وكذلك ما وجهناه على الجواب ثم حكى عن بعض الفضلاء الاستدلال على جواز العمل بظاهر الكتاب بآيات واخبار اقتصر من كل جنس بدعوى ان ما اقتصر عليه اقوى فمن الآيات قوله عز وجل فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول والرد الى الله رد الى محكم كتابه وقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات الآية وذلك انه تعالى اعاد ذم اهل الزيغ على اتباع المتشابه ولو كان المحكم مثله لذم اهل الاستقامة على اتباعه وقوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها حث على النظر في كتاب الله والتفكر في آياته وهو انما يكون بعد معرفة معانيها وانه لا يحكم فلولا ان اتباع المحكم سائغ وقد منع المتشابه لوجب الصد عنه وقوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم اثبت للعلماء استنباطا ومعلوم انه ورد في المسموع وقوله تعالى بلسان عربي مبين امتن الله تعالى بانه عربي مبين فلولا ان تناوله سائغ لا يتوقف على سماع لم يكن الى الامتنان بذلك وجه **واما** الاخبار فالاول ما جاء في امر الثقلين الثاني ما جاء في العرض الثالث ما جاء في ترك الاخذ بالكتاب وذلك كما روى الصدوق عن الصادق عليه السلام حيث قال ان لي جيرانا ولهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال عليه السلام انت ما سمعت الله عز وجل يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا الرابع ما جاء في تعليم الاستدلال به كقول ابي جعفر عليه السلام لزرارة ومحمد بن مسلم في الصحيحة المشهورة لمكان الباء وما روى عبد الاعلى مولى آل سام انه قال لابي عبد الله عليه السلام عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء فقال له ابو عبد الله عليه السلام يعرف هذا واشباهه من كتاب الله قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه الخامس ما جاء في وقوع الاحتجاج به وتقريره الائمة عليهم السلام وذلك كما قال زرارة ومحمد بن مسلم لابي جعفر عليه السلام اما قال الله ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا كيف وجب ذلك واعترض على الاستدلال اجمالا وتفصيلا اما الاجمال فبانه استدلال بالظاهر على حجية الظاهر فكان دوريا واما التفصيل فعلى الآية الاولى فبان الامر اما المأمور بالرد اليه كل واحد منهما لم لا يكون كلاهما معا **سلمنا** ولكن لا نعرف ما ذا اراد بالمحكم ومع ذلا نسلم ان الظاهر مما امرنا بالرد اليه ثم تنزل بالتزام ما لا يكره وهو المراد بالمحكم ما يقطع بالمراد منه وذكر ما لا يعود بطائل ثم قال نعم تنهض بعد التنزلات على الاخبارية القائلين بان جميعه بالنسبة الينا متشابه وعلى الثانية بان هذه الآية محكمة في ذم اتباع المتشابه واما في وجوب اتباع المحكم فليست بمحكمة فيه

واما ما دل عليه بعموم اللقب الضعيف الدلالة سلمنا كونها محكمة فيه لكن لا نسلم ان الظاهر منه وعلى
الثالثة بان المامور بتدبره منها انما هو قطعي الدلالة كما دل على الآيات على وجود الصانع وحسن العدل
والاحسان وقبح الظلم والعدوان والفساد في الارض وقطع الرحم ونحو ذلك دون ما كان ظني
الدلالة كآيات الاحكام فانه لم يامر بالتدبر لاستنباط الاحكام سلمنا العموم ولكنا قصاراه الظهور
وهو غير مجد ههنا وعلى الرابعة بانا لا نسلم انه عنى المستنبطين غير الائمة ع كما جاء في الخبر ولو سلمنا
عن ذلك فاقصى ما تثبت الآية من الاستنباط للعلماء الاستنباط المودي الى العلم بمراد الله تعالى
والقطع به والكلام انما هو فيما اقصى ما افاد الظن وهو الاستنباط من الظواهر ولا احد
منها وعلى الخامسة بان الظهور والوضوح انما هو للبعض دون الكل المقطع باشتماله على المتشابه وكيف
يكون كله ظاهرا وقد خفي عليهم مثل الكلالة والاب وعلى القسم الاول من الاخبار اعني اخبار الثقلين
بان اقصى ما يدل عليه الامر بالتمسك بالكتاب ان يقبل اليه ما يلقى اليه من علمه ويستعد لقبوله الا ان يقول
الاخذ منه بنفسه خصوصا وقد امر مع ذلك بالتمسك بخزان علمه وعلى الثاني بان العرض على الحكم عرض
على القرآن ونحن نلتزمه وعلى الثالث بان الآية الكريمة محكمة وترتب المواخذة على السمع كالبصر والفواد
بما جهل السائل معناها من حيث انه عجز السامع من دون ان يتبعه الى السعي والخالطه غير محظور نعجب منه
الامام ع ولامه على عدم العلم بوجوبها وهي يسمع منه وعلى الرابع اما من الخبر الاول بان الآية الاولى
وان لم تكن محكمة عندنا في الدلالة على مسح بعض الراس بل ظاهرة لكنها محكمة عند الامام ع فان الكتاب كله محكم
عنده حتى المتشابه وليس فيه ما يدل على انه اباح لها مثل هذا الاستنباط واما على الثاني فبان دلالة آية
الحرج على نفي الحرج من الدين قطعية نصا لكان من الواضح ولا اقل من ضم الاجماع على ان وقوع النكرة في
سياق النفي للعموم ولو رجع اليها في التجنب عما يقطع لكونه حرجا لم يكن آخذا بالظاهر بل بالقاطع ومن الجائز
ان يكون رفع المارة من الاصبع واجراء الماء عليها ظاهرية الحرج لديه وقد علم ان لا حرج في الدين فيصح استعلام
حكمه منها وكذا كل ما كان من هذا القبيل وعلى الخامس بان ليس في هذا الخبر ما يدل على وقوع الاحتجاج منهما
وقولهما انما قال الله ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك طلب للدليل ونفي دلالة الآية
على الوجوب لا احتجاج ويتوجه عليه فيما اورده على هذه الادلة اجمالا وتفصيلا اما الاجمال فبان طريقة
المصرح في التفصيل لا نعرف لغيره ممن تقدم والناس كلهم على الاطلاق والمستدل انما استدل على الاجابة
المانعين على الاخذ بشيء من الكتاب رأسا فلا يتوجه عليه شيء مما وجهه اصلا واما التفصيل فيتوجه على ما
اورده عليها اجمالا من لزوم الدور ولا انه ان تم فانما يتم في الآيات دون الروايات فلا يكون مبطلا للاستدلال

على الاطلاق

على الاطلاق وثانيا ان القائل على ان الظواهر القطعية لما تعاضدت ترفعت عن مقام الظهور الى ما هو اعلى فيصح
الاحتجاج بها لمكان تعاضدها وثالثا ان الاخبارية المانعين على الاطلاق فضلا عن المفصلين يقولون ان
الكتاب اذا انضم اليه ما يطابقه من الاخبار وان لم يكن على وجه التفسير صح الاستدلال به لم نسمع كلام الحر
بالاسوة على ما اورده عليها تفصيلا اما على الاول فاولا ان تعويل الامر بالرد اليهما على اعتبار المعية خلاف
ما عقله الناس من قولنا ارجع في حوائجك الى فلان وفلان وان تنازعتم في شيء فتحاكموا الى فلان
وفلان وان كانت لو لمطلق الجمعية فان قلت قصاراه الظهور قلنا هذا رجوع الى الجواب الاجمالي بل قد
يقال ان امثال هذه المقامات قرينة معينة لعدم اعتبار المعية خصوصا وذكر الكتاب بناء على
عدم جواز الرجوع اليه يكون عبثا نعم لو لم يقل الا بالكتاب لكان له وجه سلمنا ولكن من لم ياخذ
بالكتاب حتى يرجع الى كلام النبي ص والائمة القائمين مقامه ولم يبق في النفوس متربعا فقد رده
اليهما معا وكان ما اخذه حصل من المجموع كالاخذ بالسنة بعد الفحص بالكتاب وعدم وجود المعارض
وثانيا ان انكار كون الظاهر من المحكم بعد الاجماع على عدم كونه من المتشابه وبعد انحصار القسمة في المحكم
والمتشابه الثابت بالاجماع وظواهر الاخبار والنصوص دفع بل كاد ان يكون من البديهيات عند اهل العلم
لا يلتفت اليه مع انك قد عرفت ان الاستدلال على الاخبارية وثالثا ان تعويله بالتزام يعترف به ولا
يدعيه خصمه لا وجه له ورابعا ان تنزيلها على الاخبارية لا يتوقف على جميع هذه التنزلات وانما يتوقف
على التنزل الاول فلا وجه لقوله بعد التنزلات ومن الغريب ان الشيخ الحر رد على الاستدلال بهذه
الآية بالمعارضة بقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم وقوله وما آتاكم الرسول
فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله لتبين للناس ما نزل
اليهم وقوله ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقوله قل ان كنتم
تحبون الله فاتبعوني وكل ما يدل على وجوب الرجوع الى النبي ص والائمة من عقل ونقل واعترض السيد
الشارح بان المحكم كما انه قول الله عز وجل فهو قول رسول الله ص للقطع بحكمه وان لم يكن محكما كان
قوله ص المعلوم كذلك وبالجملة فالرد الى كل رد الى الكل لتلازمهما في الحكم وحاصل رد المحرر ان الآية لا دلالة لها
ان شكت على ظاهرها من جواز الرد الى كل منهما بجواز الرد الى الكتاب بعد لزوم اطراح كل ما دل على وجوب
الرد الى اهل الذكر من آية ورواية فوجب تنزيلها على ما يوافق تلك الادلة ولا يتم ذلك الا بحمل الرد
اليهما على الرد الى النبي ص من حيث انه انما ينطق عن الله فكان الرد اليه ردا الى الله تعالى وحاصل جواب السيد
انه لا تعارض بين تلك الادلة ولا يتم ذلك الا بحمل الرد اليهما الرد الى النبي ص لما عرفت من التلازم وقضية الحكم

يتوجه المعارضة على من لا يجيز الرد الى ظاهر الكتاب واما قول السيد شعري اين موانع الدلالة على المنع من الرد
الى كتاب الله من هذه الآيات لتكون معارضة لما دل عليها وليس قوله جل عظمته فلا وربك لا يؤمنون
الآية على ما نطقت به كتب التفاسير وينادي به صريح الآية بيان علامة الايمان وانهم لا يكونون مؤمنين
حتى اذا وقع بينهم نزاع في امر من الامور حكموك فيه ورضوا بما تقضي به لهم كان او عليهم
ولم يجدوا في انفسهم من حكمك حرجا وضيقا بل سلموا لذلك تسليما ولقد جاء انها نزلت في الزبير و
حاطب بن ابي بلتعة تحاكما اليه ص في شرب نخل لهما فقال ص للزبير اسق يا زبير ثم ارسل الماء الى جارك
فغضب حاطب وقال لان كان ابن عمتك فتغير وجه رسول الله ص ثم قال اسق يا زبير ثم احبس الماء
حتى يرجع الى الجدر يبلغ اصول الشجر واستوف حقك ثم ارسله الى جارك فهل ترى في ذلك منع
من الاخذ بكتاب الله الذي جاء به من عند الله واقضى بما فيه بناء على عموم ما في قوله فيما شجر بينهم
وجوب التحاكم اليه في كل ما وقع فيه نزاع ونحن نلتزمه وليس هناك من يجيز الاعراض عنه ولكن قل
لي كيف يكون الرجوع اليه بعد وفاته ص هل يكون الا بالرجوع الى من امرنا بالرجوع اليه وقد امرنا با
لتمسك بالثقلين الاكبر والاصغر كتاب الله المجيد واهل بيته الطاهرين الميامين اما كتاب الله ففي ايدينا
واما اهل البيت فقد حيل بيننا وبين مشاهدتهم عجل الله فرجهم وجعلنا من اشياعهم ولكن كلامهم
عندنا وطرائقهم بين ايدينا وها نحن بحمد الله لا نعرف مرجعا في شرائع ديننا وامور آخرتنا ودنيانا
سواهما وقع بيننا النزاع ام لم يقع وعرض لنا شك ام لم يعرض حتى انهما لدينا بمكانة واحدة من حيث انا
اذا وجدنا حكما عرض لنا في احدهما لم نكتف حتى نرجع الى الآخر فاما ان يكون فيه ما ينافيه ويضاده يخصصه
او يقيده او يذهب به الى خلاف ما يظهر منه متمسكين بهما معا حتى كانهما لا نعرف بينهما ولا نخير الا
على احدهما والاعراض عن الآخر طرفة عين ابدا من حيث انهما لا يفترقا كما قال لنا سيدنا فان وجدنا
فيه شيئا ما قلنا جمعنا بينهما احل جمع كالجمع بين اطراف الكلام الواحد وان وجدناهما متعاضدين
فتلك التي نبغي وان لم نجد شيئا اخذنا بما وجدنا ولا نترقبه بل كما ناخذ بالحكم المودع في بعض الاخبار
انزاله مفرقا بين البعض والبعض من حيث لم يرجحه ذلك الحكم في الكل كلا لا تفريق انما التفريق ان
ناخذ باحدهما وان نعرض عن الآخر كما فعل المخالفون خذلهم الله تعالى اذ عرضوا عن آل محمد ص وطرائقهم
وسيرتهم وكما يريد ان يرتكب هؤلاء الاخبارية من الاعراض عن الكتاب والاخذ بما ورد عليهم من
الاخبار من دون رجوع اليه كانهم لم يسمعوا اخبار الثقلين ولا عثروا باخبار العرض عليه وكلاهما متواتر
فيالنا عراض اولئك بعدهم الله عن ثقلا والخراف واعراض هؤلاء انما كان شبهة المتشابه وعدم التدبر

فيما جاء

فيما جاء في التي عنده وبما كان من دعوى لا تعادل في نجعا اخبار الاحاد التي اقصى ما لها الظن بالكتاب حتى يقطع
بما جاء به وهب انهما كذلك فالاعراض لماذا مع انه ربما وجد فيه ما ليس فيها واما اعراضنا عما خالف الكتاب
فانما كان لانه ليس منهم كما جاء عنهم وليس ذلك بالتفريق وهب انا في حوته ص او ليس الرجوع
الى كلامه وما جاء به من عند الله وامرنا بعرض كلامه عليه رجوع اليه وتحكيم له فكيف كان قوله حتى يحكموك
منافيا عن الكتاب معارضا لما دل على الاخذ به خصوصا ونحن لا ناخذ به حتى نرجع الى كلامه وكلام من
اقامه في مقامه وهل الرجوع اليه الا الرجوع الى كلامه وهذه الآية بزعمه اول ما اورده من الآيات على
مطلبه بناء على ظهور المقابلة بينه وبين ما جاء به واما قوله عز وجل وما آتاكم الرسول فبعد الغض عن
مورد النزول بناء على ان خصوص المورد لا يستلزم تخصيص الوارد فاقصى ما تدل عليه وجوب الاخذ
بما يرد علينا من اوامره ونواهيه وليس فيها ما يدل على المنع من الاخذ بما جاء به من عند ربه واقصى ما
يقتضيه تقديم المعمول ونحوه مثل هذا الخطاب عرفا مع الغض عن مورده فانه مما يرى في تلك ان لا
ناخذ بما ياتينا غيره لا بما انا هو ومجاز انا به من كلام ربه وامرنا بعرض كلامه عليه بل نعلق الاتباع بالظهور
من نطقه بكلامه فانه ظاهر في الايمان بالكتاب المحول من عند ربه شبههما واما آية الاسوة فاقصى
ما تحصل منها بعد بذل الجهد وجوب التاسي به في فعله ثم اقصى ما يقتضيه ايجاب التاسي للناس
عرفا الاقتصار على التاسي به واين هذا من الاخذ بالاوامر والنواهي ثم بعد التنزل الى ذلك بالاستلزام
نقول الكتاب جل اوامره ونواهيه بل الذي كان مرجعه اليه وامرنا بعرض قوله عليه ومثله كل ما دل على
وجوب الاتباع والرجوع اليه وكيف لا يكون اتباع الكتاب اتباعا له وهو ص انما دعى الناس الى العمل به و
الرجوع اليه وان كان اتباع كلامه في وراء ذلك لكان موافقته له او عدم خروجه عن طريقته واما
قوله جلت عظمته لتبين للناس ما نزل اليهم فانما هو العلوم الكامنة في الكتاب من جميع ما يحتاج اليه الناس
كما ذكر في الصلوة اقيموا الصلوة وللصلوة اركان الف فرض ما نطق بصريح الكتاب مع انه لم يقع ذلك منه
انما لا يبقى ما يحتاج الى البيان ومن طرف الاستدلال المتعلق في هذا الباب بآية الاستنباط التي
يقول فيها واذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين
يستنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا وهي كما تنطق به كتب التفسير
انما جاءت في المنافقين او في قوم من ضعفة المسلمين كانوا اذا بلغهم خبر من سرايا رسول الله صلى الله
عليه وآله او اخبرهم الرسول بما اوحى اليه من وعد بالظفر او تخويف من الكفرة افشوه وتحدثوا به او انهم
كانوا يسمعون اراجيف المنافقين فيذيعونها وكان ذلك مفسدة وفسادا فنهاهم الله عما هم عليه و

ولهم على ما به صلاحهم فقال ولو ردوه اى ولو ردوا ما كان يبلغهم اى فوضوا امره حتى كان لم يسمعوا
ما يبلغهم الى الرسول ص والى اولى الامر منهم وهم وزرائه ومن يتولى الامر من بعده وبياشر الامور في
حياته كما هو شأن الوزراء لعلمه الذين يتولون استنباط تدبيره من هؤلاء اى لعلموا هل هو مما ينبغي
ان يذاع او لا يذاع او يعرفوا كيف يدبرونه ولعلموا هل هو صحيح ام باطل وقيل المراد بالمستنبطين
المذيعون اى ردوه الى الرسول والى اولى الامر لعلموا من النبي ص ومن اولى الامر اى لعلم صحته الذين
يستنبطونه ويتلقونه ويستخرجون علمه من جهتهم واين هذا من الاستنباط من الكتاب ليصلح
شاهدا للمجتهدين على جواز الاخذ من الكتاب بناء على ان المراد بالمستنبطين ما يعم الائمة وغيرهم
من العلماء وللاخباريين على المنع من الاخذ به بناء على كون المراد بهم الائمة المعصومون كما نطقت
به الاخبار واما على الثاني فان مفهوم اللقب وان كان ضعيفا في نفسه الا انه قد ينضم اليه من القراين
ما يجعله بمنزلة الصريح كما تقول لولدك وهو في صحبة زيد اصحب عمروا فالآية الكريمة من هذا القبيل
وهل هي الا كان تقول له في المدرسة علماء متفننين من اهل الصلاح والاستقامة وفيها سفهاء
مخلطون لا يعرجون فانا اخذت على هؤلاء فانت عاق مضافا الى انه قد وصف المحكمات بانهن ام الكتاب
هل معناه انهن كالام لكل ما سلمه وما يجاء اليه ويعول فيه عليه وبالجملة فهذه الآية كالعلم المنصوب للدلالة
على وجوب اتباع المحكم وقد اثبتنا ان الظاهر منها كالعموم التدبر والحث عليه وقع في مقامين احدهما
في النساء وذلك قوله جل شأنه افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها وكلاهما في المنافقين كما نادى به
السوق فان ما قبل الاولى ويقولون طاعة فاذا برزوا من عندك بيت طائفة منهم غير الذي تقول والله يكتب
ما يبيتون فاعرض عنهم وتوكل على الله وكفى بالله وكيلا وما قبل الثانية اولئك الذين لعنهم الله فاصمهم واعمى
ابصارهم وتدبر الامر كما في الكشاف وغيره تامله والنظر في ادباره وما يؤول اليه في عاقبته ومنتهاه ثم استعمل
في كل تامل وبالغ ومعنى تدبر القرآن كما في كتب التفسير تامل معانيه وتبصر ما فيه امرهم ان يجيلوا فيه
افكارهم ويسرحوا فيه انظارهم ويتاملوا معانيه ابلغ تامل ويتبصروا ما فيه فضل تبصر ويتدبروه حق تدبره
حتى يشهدوا بظاهر اعجازه على الصدق وتعاضد معانيه على الصحة والحكمة وتنادي سوره وآياته بالبلاغة
والاعجاز ودفاع محكماته عن متشابهاته وحتى يلتئم اليهم اطرافه ويسلك مذهبا واحدا ويضمحل ما يجاء
النظرة الاولى من وقوع الاختلاف فيه وحتى يتبينوا ما قد اراد بقوله عز من قائل ومن يضلل الله فلن تجد
له من هاد مع قوله الشيطان سول لهم وقوله ربنا اللذين اضلانا واضلونا السبيلا وبقوله وجوه يومئذ ناضرة الى
ربها ناظرة مع قوله لا تدركه الابصار وبقوله قل كل من عند الله مع قوله وما اصابك من سيئة فمن

نفسك وبقوله فوربك لنسألنهم اجمعين مع قوله فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان وبقوله على
العرش استوى وخلقت بيدي وجاء ربك ويد الله مع قوله ليس كمثله شيء فكثير من امثالها حتى يؤديهم
التدبر الى الايمان بانه من عند الله جل شأنه ويعرفوا انه لو كان من عند غيره لتفاوتت مبانيه واختلفت
معانيه ثم لا يخفى ان النظر الا في النص الذي لا يطرقه احتمال ولا يقع له في طرف مجال كلا انما امرهم بما
جرت به عادة العقلاء في تدبر خطب البلغاء وما يتلقى من الحكماء وارباب الخطابة قوله سلمنا ولكن
اقتضاء الظهور قلنا لو كان قوله افلا يتدبرون القرآن في حد ذاته ظاهرا في ارادة الكل مع احتمال ارادة
خصوص النص ولكن بعد الذي اريناك صار هذا الاحتمال مما لا يصار اليه على ان هذا منه رجوع الى الرد
الاجمالي واما الرابع فقد سمعت ما فيه واما الخامس فكيف يتمشى بالتزامه واختصاصه بالمرد وليس منه ما
هو كذلك الا اقل قليل بل كله حتى المتشابه غاية ما هنالك انه يحتاج الى التدبر ورده الى المحكم وهل هو الا مجاز
في نفسه مجمل واقصى ما هنالك انها ليست بالقطع بل ما هو اوضح بيانا واعظم برهانا من الادلة القاطعة والبراهين
الساطعة والقواعد الحقة المدلول عليها بالآيات المحكمة ودعوى الظهور عرفت حملها في الكلام على الجواب
الاجمالي واما السادس فقد وعيت ما بيناه في اخبار الثقلين لحق ما يقول ان التمسك بالكتاب نحبس
نفسك على ما جاء عنهم وتحول عما سوى كلا انما ذلك التمسك بهم لا بما التمسك به ان تعمل فيه وتاخذ
بكل ما يدلك عليه ويقودك اليه كما ان التمسك بهم كذلك واما السابع فان اراد بالمحكم ما عدا المتشابه حتى
يتم الظواهر وآيات الاحكام فذلك الذي نقول به وما كان ليريبه وان اراد النص كما نص عليه اولا وبنى عليه امره
فاين تقع نصوص من الاخبار وليس اكثرها كالمشار اليه في الوعد والوعيد والعبر والاقاصيص فهذا الذي
امر بعرضه من الاخبار ام ما جاء في الاحكام والحلال والحرام وما يصح عليه نقلا ويتبع وما يجوز لعمرو وما لا يجوز
وقد سلف لنا في هذا المقام واما الثامن فما نقضي منه العجب وما كنا نعرف ان يرتكب الشريف مثل الترويج
ما يبعد ابن ماذل على عدد السؤال عن الشيء من التصيص على حكم خصوص هذا الاستماع والمنع منه فهكذا
تاره يلج في سم الخياط واخرى ينفتح جواما الطرق واما التاسع فالاول منه ظاهر في تسويغ الاخذ بالظاهر وذلك
انهما انما سألاه عن ما هذا ذلك من كتاب الله فلولا ان ذلك سائغ لهما ولغيرهما لما قال لهما ما انبئا وهذا انما
الثاني فالظهور ذلك لما جاء في اخبار آل محمد عن الباقر ع انها انما نزلت فيهم خاصة وانهم هم المجتبون الذين
لم يجعل عليهم في الدين من حرج الذين سماهم المسلمين في الكتب المتقدمة وفي هذا الكتاب المجيد وفي الاحتجاج
عن امير المؤمنين ع انه قال في جمع من المهاجرين والانصار بالمسجد ايام خلافة عثمان انشدكم الله اتعلمون
ان الله عز وجل انزل في سورة الحج يا ايها الذين آمنوا الى آخر السورة فقال سلمان يا رسول الله من هؤلاء

الذين انت عليهم شهيد وهم شهداء على الناس الذين اجتباهم الله ولم يجعل عليهم في الدين من حرج
ملة ابيكم ابراهيم فقال ع عنى بذلك ثلاثة عشر رجلا خاصة دون هذه الامة قال سلمان بينهم
لنا يا رسول الله ص فقال انا واخي واحد عشر من ولدي قالوا اللهم نعم وعلى هذا فلا يكون قوله وما
جعل عليكم في الدين من حرج نصا في نفي الضيق عن الدين اذ يحتمل ان يكون المراد به انه لم يجعل عليكم فيما
حملكم من الدين اي في تاديته الى الناس واظهاره ضيقا ولم يكلفكم فيه ما لا تطيقون بل سهل امره عليكم فلم
يكلفكم بالنهوض بالامر والدعوة الى الحق واقامة الحدود عند التمكن والامن من الاعداء ويحتمل ان
يكون المراد ما جعل في الدين الذي جئتم به ضيقا على المكلفين اكراما لكم وقال عليكم لانهم من المكلفين و
يترجح الاول قوله عليكم فانه ظاهر في الاول والثاني قوله ملة ابيكم اذ المعنى طريقته وشريعته وحيث امكن
توجيه الاول كان الظهور للثاني وكيف كان فاقتضاء الظهور سلمنا انها في الامة كما هو المعروف وجاء
به بعض الاخبار فقي في قرب الاسناد للحميري عن الصادق ع عن النبي صلى الله عليه وآله مما اعطى الله امتي و
فضلهم به على سائر الامم اعطاهم ثلث خصال لم يعطها الا نبي وذلك ان الله تعالى كان اذا بعث نبيا
قال له اجتهد في دينك ولا حرج عليك وان الله تعالى اعطى امتي ذلك حيث يقول وما جعل عليكم في
الدين من حرج يقول من ضيق قال وكان اذا بعث نبيا جعله شهيدا على قومه وان الله تبارك وتعالى
جعل امتي شهداء على الخلق حيث يقول ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس وان المعنى
في كتب التفسير ما جعل عليكم في الدين من ضيق لم يكلفكم ما لا تطيقون ورخص لكم عند الضرورات كالقصر
والتيمم وفتح لكم باب التوبة وجعلها مخلصا من الذنوب وانه لم يرد بالضيق المنفي خصوص التكليف بما فوق
الطوق او المشاق الشديدة كالتي في بني اسرائيل والعبادات الثقيلة بل كل ما يعد من افراد الضيق المؤكد للعموم
بمن الاستغراقية لكن لا نعرف ما اراد بالضيق فان قلت وليرجع مثله الى العرف فاسماه اهل العرف
ضيقا انتفى حكمه قلنا العرف في مثله مضطرب فرب شيء يعده ناس ضيقا واخرون لا يعدونه ضيقا
حتى ان من ذهب الى طهارة الماء القليل ومن قال بعدم تنجيس المتنجس ربما استدل بلزوم الحرج على الآخر
وعدوا التيمم والسفر من الضيق مع ان اهل العرف لا يختلفون في مثله وانه ليس من الضيق في شيء
نعم التقصير تسهيل وليس كل ما ليس تيسيرا وضيقا والا لكانت التكاليف كلها ضيقا وقد جاء نظير هذا
عنهم ع انه روى في الكافي عن ابن مسكان قال حدثني محمد بن ميسر قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل
الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد ان يغتسل منه وليس معه اناء يغرف به ويداه قذرتان
فقال ع يضع يده ثم يتوضأ ثم يغتسل هذا مما قال الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج واى

ضيق عند الناس في ان يدعو بعض برفقائه ليغرف له ماء ولو سئل ليغسل يديه فقد جمل تكلفها السؤال الضيق والحرج
وهو وان كان باعتبار ما خالف الشارع وسهولة الشريعة نوعا من الضيق والتكليف واهل العرف ربما عدوه
حتى اذا اتفق مثله لاحدهم قال قد عرض لي هذا فاغتسلت ودعوت فلانا فصب على يدي لكنه ليس بالذي يجسر
غير المعصوم الى رده الى هذه الكلية واستعلام حكمه منها فان قلت لعله اراد من لم يكن معه احد قلت لعله
اراد من لم يكن معه احد قلت لو كان الحكم مختصا بذلك لاستفصل على الترك فالترك علم ان الحكم عام سلمنا
ولكن اي حرج في الاعراض عن ذلك الماء وجعله في حكم العدم او في حكم الماء النجس فانه مما يؤول اليه لولا الى
فكان كالاستحياء لولا ان بانينا الحكم بالطهارة لقلنا انه نجس غير ان الكلام فيما لم يختلف اهل
العرف في كونه ضيقا لكن ذلك لا يجديه اذ اقصى ما هنالك ان يكون صريحا في نفي الحكم الثابت كغسل البشرة
في المثال المذكور وليس بصريح فيما يلزم من الحكم فان عدم التكليف بغسل البشرة لمكان الحرج لا يستلزم
المسح عليه لم لا يغسل كالمبدل او يهمل رأسا ويجعل في حكم العدم ويغسل ما سواه او يعدل الى التيمم
فان قلت لعله ع انما اراد بقوله يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل هذا القدر اي عدم بقاء
التكليف السابق وذلك ما يلزمه من الحكم وقال له امسح عليه قلت هذا تاويل لا يصار الى مثله الا ببينة
والظاهر ان المراد هو ان حكم هذا واشباهه يعلم من كتاب الله ولا يحتاج فيه الى مراجعة واستفسار وكفاك
شاهدا على ذلك حديث ابن ميسر فانه صريح في ان الضابط المذكورة في الكتاب المجيد ما خذ لهذا الحكم
فاما ما رواه في الاستبصار باسناده الى ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الجنب يجعل الركوة او التور
فيدخل اصبعه فيه قال ان كانت قد قذرت فاهرقه وان كانت لم يصبها قذر فليغتسل منه هذا مما قال الله ما
جعل عليكم في الدين من حرج وباسناده ايضا عنه ع انه قال قلت لابي عبد الله ع انا نسافر وربما ابتلينا بالغدير
من المطر يكون الى جانب القرية فيكون فيه العذرة ويبول فيه الدواب وتروث فقال ان عرض في قلبك منه شيء
فقل هكذا وافرج الماء بيدك ثم توضأ فان الدين ليس بمضيق فان الله عز وجل يقول ما جعل عليكم في الدين
من حرج فالمراد ان عدم تنجيس عين الجنب وعدم انفعال الكثير بالملاقات وبالجملة ما تنفر النفوس منه كان
من سماحة هذه الشريعة ونفي الحرج عنها ولو حكم بنجاستها ونجاسة كل ما تنفر النفوس منه لكان بذلك
الحرج العظيم واما العاشر فالخبر المشار اليه بعينه ما رواه الصدوق في الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم انهما قالا
قلنا لابي جعفر عليه السلام ما تقول في الصلوة في السفر كيف هي وكم هي فقال ان الله عز وجل يقول واذا ضربتم
في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر
فقال ع اوليس قد قال الله عز وجل ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح ان يطوف

بها نا الجواب الاول من قبيل التابع تعليم للاستدلال ودلالته على جواز التمسك بالظاهر كما في آية الوضوء ولا انقال لهما انها ركنان كما نعلل ان فانكر عليه بالسؤال عن المأخذ كما في خبر المسح قال لها ما انتما والمأخذ لكنه بدر هما بالدلالة على المأخذ ظاما لم يعرفا وجه الاستدلال بعلمها ومحل الشاهد منه للعاشر حكمهما بعدم دلالة الآية على ايجاب القصر وهو حكم بدلالتها على خلاف ذلك واخذ بظاهرها وهذا الذى اراد بالاحتجاج ولو كان ذلك محظورا لانكره عليهما ولقال لهما كيف يجوز لكما ان تحكما بعدم الدلالة واى فرق بين الحكم بالدلالة وبين الحكم بعدم الدلالة كلاهما اخذ بالظاهر بل نراه اقرهما على ذلك وعدل بهما الى الالزام والمعارضة بمثلها فقال لهما او ليس قال في الطواف لا جناح وكذا في الطواف على ما لا يدل عليه حديث اساف ونائلة الصنمين اللذين كانا على الصفا والمروة وبالجملة فالغرض رفع ما في نفوسهم من الوجوب من خارج الخطاب من قرينة حال وغيرها فكانه قال اصلوا ولا جناح عليكم في فعله هذا والحق انه لا يبعد ان يكون الغرض في خصوص هذين الخبرين على ما تقتضيه ظواهر المحاورة والاحتجاج على اهل الخلاف لكن في غيرهما مغنا فاولم تسمع سؤال ابي الحسن الرضا لابن الجهم حيث قال له ما تقول في رجل تزوج نصرانية على مسلمة فقال وما قولي بين يديك فابى عليه الا ان يقول حتى قال له لا يجوز تزويج النصرانية على المسلمة ولا على غير مسلمة فقال لم قال لقول الله عز وجل ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فذكر عليه وقال ما تقول في هذه الآية والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فقال ابن الجهم هي منسوخة بقوله ولا تنكحوا المشركات فتبسم عليه السلام ثم سكت ورضي باستفادة ابن الجهم من كتاب الله جل اسمه المفاد ام انكر عليه ذلك ومن تتبع عثر على كثير وبالجملة فجواز الاخذ بكتاب الله وظاهره مما لا ينبغي ان يقدم على انكاره ذو مسكة **قوله** ووجوب اتباعه والعمل به متواتر ويحتج عليه هذا منشأ اعتراف بدلالة الاخبار المتواترة وانعقاد الاجماع على جواز الاخذ بكتاب الله جل اسمه حسبما حررناه في هذا الفصل لكن قوله وقد اشبعنا الكلام فيه في الفصل السابق فاضرا لكونه عن هذا الا قرار فانه الذى حققه هناك انما هو الشك في وجوب اتباع ما يفهم من ظاهره الا ما ورد علينا من تفسير من جهتهم عليهم السلام اللهم الا ان يجمع بين كلاميه بتنزيل ما هنا على ارادة ان الاخبار تواترت والاجماع انعقد على الاخذ به في الجملة اي بالنص منه او بالمفسر منه لكن الاخذ بالثاني ليس اخذا به بل بما جاء في تفسيره **قوله** وقد وقع الخلاف في تفسيره اتفق الكل لا تمانع بينهم على عدم الزيادة ونطقت به الاخبار وقد ادعى الاجماع على ذلك جماعة من ائمة التفسير والحديث كشيخ الطائفة في التبيان وشيخنا ابي علي في مجمع البيان واما وقع

الكلام

في النقيصة والمعروف بين اصحابنا حتى حكي عليه الاجماع عدم النقيصة ايضا وبالجملة فالخلاف فيما يعرف صريحا من علي بن ابراهيم في تفسيره وتبعه على ذلك بعض متأخري المتأخرين تمسكا باخبار آحاد رواها المحدثون مطوية على غيرها كالاخبار الواردة في الجبر والتفويض والسهو والبقاء على الجنابة ونحو ذلك حتى نسب بعضهم ذلك الى شيخنا المتقدم صاحب الكافي عطر الله مرقده لانه روى بعض تلك الاخبار في بعض المقامات في باب النكت والنتف من التنزيل في الولاية والى صاحب الاحتجاج لانه روى خبرين في الاحتجاج مشتملين على الاشارة اليه وناهيك في ذلك قول الصدوق ابي جعفر في اعتقاداته اعتقادنا ان القرآن الذى انزله الله على نبيه هو ما بين الدفتين وما في ايدي الناس ليس باكثر من ذلك قال ومن نسب الينا انا نقول انه اكثر من ذلك فهو كاذب فهذا ابو جعفر اعرف الناس بما عليه المحدثون وما استقامت عليه طريقة الامامية يقول ان من نسب الينا معاشر الامامية القول بالنقيصة فهو مفتر علينا وهذه حكاية اجماع ونقل سيرة وقال علم الهدى ان من خالف في ذلك من الامامية والحشوية لا يعتد بخلافهم فان الخلاف في ذلك مضاف الى قوم من اصحاب الحديث نقلوا اخبارا ضعيفة ظنوا صحتها لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع على صحته وقال شيخ الطائفة في التبيان واما الكلام في زيادته ونقصانه فمما لا يليق به لان الزيادة فيه مجمع على بطلانه والنقصان منه فالظاهر ايضا من مذهب المسلمين خلافه وهو الاليق بالصحيح من مذهبنا وهو الذى نصره المرتضى وهو الظاهر في الروايات غير انه رويت روايات كثيرة من جهة الخاصة والعامة بنقصان كثير من آي القرآن ونقل شيء منه من موضع الى موضع طريقها الآحاد لا توجب علما فالاولى الاعراض عنها وترك التشاغل بها لانها يمكن تأويلها وقال شيخنا ابو علي في مجمع البيان الزيادة فيه مجمع على بطلانه واما النقصان فيه فقد روى جماعة من اصحابنا وقوم من حشوية العامة في القرآن تغييرا ونقصانا والصحيح من مذهب اصحابنا خلافه وهو الذى نصره المرتضى قدس سره واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء في جواب المسائل الطرابلسيات ومن ثم اعرض عن الكلام في هذه المسألة جم غفير ومن تعرض ذهب الى عدم النقص ومن الغريب ان شيخنا صاحب الحدائق حكى في درره عن الشيخ المفيد انه قال في اجوبة المسائل السروية ما نصه ان الذى بين الدفتين من القرآن جميعه كلام الله تعالى وتنزيله وليس فيه شيء من كلام البشر وهو جمهور المنزل والباقي مما انزل الله قرآنا عند المستحفظ للشريعة المستودع للاحكام لم يضع منه شيء وان كان الذى جمع ما بين الدفتين الآن لم يجعله في جملة ما جمع لاسباب دعته الى ذلك منها قصوره عن معرفة بعضه ومنها ما شك فيه ومنها ما تعمد اخراجه وقد جمع امير المؤمنين عليه السلام القرآن المنزل من اوله الى آخره والفه بحسب ما اوجب من تأليفه فقدم المكي على المدني والمنسوخ على الناسخ ووضع كل شيء منه في موضعه فلذلك قال

جعفر بن محمد الصادق عليه السلام اما والله لو قرئ القرآن كما انزل لالفيتمونا فيه مسمين كما سمي من كان قبلنا وقال نزل القرآن اربعة ارباع ربع فينا وربع في عدونا وربع قصص وامثال وربع قضايا واحكام ولنا اهل البيت فضائل القرآن ثم قال غير ان الخبر قد صح عن ائمتنا انهم قد امروا بقراءة ما بين الدفتين وان لا نتعداه الى زيادة فيه ولا نقصان منه الى ان يقوم القائم عليه السلام فيقرأ الناس القرآن على ما انزل الله تعالى وجمعه امير المؤمنين عليه السلام وانما نهونا عليهم السلام عن قراءة ما وردت به الاخبار من احرف تزيد على الثابت في المصحف لانها لم تأت على التواتر وانما جاءت بها الآحاد والواحد قد يغلط فيما ينقله ولانه متى قرأ الانسان بما يخالف ما بين الدفتين غرر بنفسه من اهل الخلاف واغرى به الجبارين وعرض نفسه للهلاك فمنعونا من قراءة القرآن بخلاف ما ثبت بين الدفتين لما ذكرنا هذا آخر ما حكاه عنه وذلك انه استند المرتضى وشيخ الطائفة اعرف الناس بمذاهبه ولو عرفا منه ذلك لنقلاه عنه ولم يخصا المخالفة بالحشوية وبعض اصحاب الحديث وهو داس الاصوليين وامام المجتهدين ثم اني رأيت الحلبي قدس الله روحه يحكي عن الشيخ المفيد وترتيب لعقول ومنها اخذ الشيخ على ما يظهر من موافقته في نقل ما نقل والاعراض عما اعرض والحق انه لا يبعد ان يكون ذلك مذهبا للكليني ايضا فانه وان لم يعقد له بابا في كتاب القرآن لكنه عقد في كتاب الحجة بابا سماه باب انه لم يجمع القرآن كله الا الائمة عليهم السلام وانهم يعلمون علمه كله وروى في المطلب الاول خبرا واحدا عن ابي جعفر عليه السلام يقول ما ادعى احد من الناس انه جمع القرآن كله كما انزل الا كذاب وما جمعه وحفظه كما نزله الله تعالى الا علي بن ابي طالب عليه السلام والائمة عليهم السلام من بعده والظاهر من طريقته انما يعقد الباب لما يرتضيه والذى يتعلق به في هذا الباب امران احدهما ان كيفية جمعهم للقرآن وتهاونهم في امره حتى وكلوا الى زيد وحده وهم يعلمون انما انزل نجوما في مدد منطاولة نيف على عشرين عاما وان الرجل منهم ليكون عنده الآيات او السورة او بعض السورة حتى ان من قرأ البقرة كان عندهم بمكانة فجمعه من جريد النخل وصفائح الحجارة وصدور الرجال مع حرقهم للمصاحف وذهاب بعض الصحابة ممن كان عنده قرآن واختصاص بعضهم ببعضه كما يدل عليه قول زيد في الجمع الاول ووجدت آخر التوبة قوله لقد جاءكم رسول مع ابي خزيمة لم اجدها مع غيره وكتابة المصحف في الثاني بعد قوله ففقدت آية من الاحزاب كنت اسمع رسول الله صلى الله عليه وآله يقرأ قوله من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فالتمستها فوجدتها عند خزيمة بن ثابت فالحقتها في سورتها في المصحف ونحو ذلك اعدل شاهد على النقصان وان انطباق مثله على ما في نفس الامر خارج عن طور العادات الامر الثاني ما جاء في ذلك من الاخبار فروى علي بن ابراهيم في تفسيره على ما حكى شيخنا في الدرر باسناده عن ابي بكر

الحضرمي

الحضرمي عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لعلي عليه السلام يا علي القرآن خلف فراشي في الصحف والقراطيس فخذوه واجمعوه ولا تضيعوه كما ضيع اليهود التوراة فانطلق علي عليه السلام فجمعه في ثوب اصفر ثم ختم عليه في بيته وقال لا ارتدي حتى اجمعه وانه كان الرجل ليأتيه فيخرج اليه بغير رداء قال وقال رسول الله صلى الله عليه وآله لو ان الناس قرأوا القرآن كما انزل الله ما اختلف اثنان وباسناده عن ابي بصير عنه عليه السلام في قول الله عز وجل ومن يطع الله ورسوله في ولاية علي عليه السلام والائمة من بعده فقد فاز فوزا عظيما وباسناده عن محمد بن مروان مرفوعا اليهم في قول الله عز وجل وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله صلى الله عليه وآله في علي والائمة كالذين آذوا موسى فبرأه الله مما قالوا وباسناده عن جابر الجعفي عن ابي جعفر عليه السلام قال نزل جبرئيل عليه السلام بهذه الآية على محمد صلى الله عليه وآله هكذا بئسما اشتروا به انفسهم ان يكفروا بما انزل الله في علي بغيا وباسناده عن جابر ايضا عنه عليه السلام قال نزل جبرئيل عليه السلام بهذه الآية على محمد صلى الله عليه وآله هكذا وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا في علي فأتوا بسورة من مثله وباسناده عمن نقل عن ابي عبد الله عليه السلام قال نزل جبرئيل على محمد صلى الله عليه وآله هكذا يا ايها الذين اوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا على عبدنا في علي نورا مبينا وباسناده عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل ولو انهم فعلوا ما يوعظون به في علي لكان خيرا لهم وباسناده عن جابر ايضا عنه عليه السلام قال افكلما جاءكم محمد صلى الله عليه وآله بما لا تهوى انفسكم بموالاة علي عليه السلام فاستكبرتم ففريقا من آل محمد كذبتم وفريقا تقتلون وباسناده عن محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام في قول الله عز وجل كبر على المشركين بولاية علي عليه السلام ما تدعوهم اليه يا محمد من ولاية علي هكذا في الكتاب مخطوطة وباسناده عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى سأل سائل بعذاب واقع للكافرين بولاية علي عليه السلام ليس له دافع ثم قال هكذا والله نزل بها جبرئيل عليه السلام على محمد صلى الله عليه وآله وباسناده عن ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام قال نزل جبرئيل عليه السلام بهذه الآية على محمد صلى الله عليه وآله هكذا فبدل الذين ظلموا آل محمد حقهم قولا غير الذى قيل لهم فانزلنا على الذين ظلموا آل محمد حقهم رجزا من السماء بما كانوا يفسقون وباسناده اليه عليه السلام قال نزل جبرئيل بهذه الآية هكذا ان الذين ظلموا آل محمد حقهم لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم خالدين فيها ابدا وكان على الله يسيرا ثم قال يا ايها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم في ولاية علي عليه السلام فآمنوا خيرا لكم وان تكفروا بولاية علي عليه السلام فان لله ما في السموات وما في الارض وباسناده عن الحسين بن صباح عمن اخبره قال قرأ رجل عند ابي عبد الله عليه السلام وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون فقال عليه السلام ليس هكذا هي انما هي والمأمونون ونحن المأمونون وباسناده عن ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام قال نزل جبرئيل بهذه الآية هكذا وقل الحق من ربكم في ولاية علي فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين آل محمد نارا وروى في التفسير ايضا في قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون

بالله ان ابا عبد الله ع قال لقارئ هذه الآية خير امة تقتلون امير المؤمنين ع والحسين بن علي ع
فقيل فكيف نزلت يا بن رسول الله فقال ع انما نزلت خير ائمة اخرجت للناس الا ترى الى مدح
الله في آخر الآية تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله وروى فيه ايضا انه قرئ على
ابي عبد الله ع الذين يقولون هب لنا من ازواجنا وذرياتنا قرة اعين واجعلنا للمتقين اماما فقال
ابو عبد الله ع لقد سألوا الله عظيما ان يجعلهم للمتقين اماما فقيل له يا بن رسول الله ع كيف نزلت
فقال انما نزلت واجعل لنا من المتقين اماما وروى العياشي في تفسيره على ما حكاه صاحب الصافي
عن ابي جعفر ع قال لولا انه زيد في كتاب الله ونقص ما خفي حقنا على ذي حجى ولو قد قام قائمنا فنطق صدقه
القرآن وعن ابي عبد الله ع لو قرئ القرآن كما انزل لالفيتنا فيه مسمين وعنه ع ان في القرآن ما مضى وما
يحدث وما هو كائن كانت فيه اسماء الرجال فالقيت وانما الاسم الواحد منه في وجوه لا تحصى يعرف
ذلك الوصاة وعنه ع ان القرآن طرح منه آي كثيرة ولم يزد فيه الا حروف قد اخطأت بها الكتبة وتوهمتها
الرجال وروى ابن عمر الكشي في رجاله باسناده الى هدية العجلي عن ابي عبد الله ع قال انزل الله في القرآن
سبعة باسمائهم فمحت قريش ستة وتركوا ابا لهب وباسناده الى علي بن سويد النسائي قال كتبت
الى ابي الحسن الاول ع وهو في السجن الى ان قال ع واما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك لا تأخذن معالم
دينك من غير شيعتنا فانك ان تعديتهم اخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا اماناتهم
انهم ائتمنوا على كتاب الله عز وجل فحرفوه وبدلوه فعليهم لعنة الله ولعنة رسوله ولعنة ملائكته ولعنة آبائي
الكرام البررة ولعنتي ولعنة شيعتي الى يوم القيمة وروى في الكافي عن محمد بن سليمان عن بعض اصحابه عن
ابي الحسن عليه السلام قال قلت له جعلت فداك انا نسمع الآيات في القرآن ليس هي عندنا كما نسمعها ولا نحسن
ان نقرأها كما بلغنا عنكم فهل نأثم فقال لا اقرأوا كما تعلمتم فسيجيئكم من يعلمكم وباسناده عن سالم بن سلمة قال
قرأ رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس فقال ابو عبد الله ع كف
عن هذه القراءة اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم عليه السلام فاذا قام قرأ كتاب الله تعالى على حده واخرج
المصحف الذي كتبه علي ع وقال اخرجه علي ع حين فرغ منه وكتبه فقال لهم هذا كتاب الله كما انزله الله على
محمد ص وقد جمعته بين اللوحين فقالوا هو ذا عندنا مصحف جامع فيه القرآن لا حاجة لنا فيه فقال اما والله
ما ترونه بعد يومكم هذا ابدا انما كان علي ان اخبركم حين جمعته لتقرؤوه وباسناده عن البزنطي قال دفع الي
ابو الحسن ع مصحفا وقال لا تنظر فيه ففتحته وقرأت فيه لم يكن الذين كفروا فوجدت فيها اسم سبعين رجلا
من قريش باسمائهم واسماء آبائهم قال فبعث الي ابعث الي بالمصحف وروى الطبرسي في الاحتجاج فيما احتج به

على امير المؤمنين ع على المهاجرين والانصار ان طلحة قال له يا ابا الحسن شيء اريد ان اسألك عنه رأيتك
خرجت بثوب مختوم فقلت ايها الناس اني لم ازل مشتغلا برسول الله ص بغسله وكفنه ودفنه ثم اشتغلت
بكتاب الله حتى جمعته فهذا كتاب الله عندي مجموعا لم يسقط عني حرف واحد ولم ار ذلك الذي كتبت
والفت وقد رأيت عمر بعث اليك ان ابعث به الي فابيت ان تفعل فدعا عمر الناس فاذا شهد رجلان على آية كتبها وان لم
يشهد عليها غير رجل واحد ارجاها فلم يكتب فقال عمر وانا اسمع انه قد قتل يوم اليمامة قوم كانوا يقرؤون
قرآنا لا يقرأه غيرهم فقد ذهب وقد جاءت شاة الى صحيفة وكتاب يكتبون فاكلتها وذهب ما فيها والكاتب يومئذ
عثمان وسمعت عمر واصحابه الذين الفوا ما كتبوا على عهد عمر وعلى عهد عثمان يقولون
ان الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وان النور نيف ومائة والحجر تسعون ومائة آية فما هذا وما يمنعك
يرحمك الله ان تخرج كتاب الله الى الناس وقد عهد عثمان حين اخذ ما الف عمر فجمع له الكتاب وحمل الناس على قراءة
واحدة فمزق مصحف ابي بن كعب وابن مسعود واحرقهما بالنار فقال له ع يا طلحة ان كل آية انزلها الله تعالى
على محمد ص عندي باملاء رسول الله ص وخط يدي وتأويل كل آية انزلها الله على محمد وكل حلال او حرام او حد
او حكم او شيء تحتاج اليه الامة الى يوم القيمة مكتوب باملاء رسول الله ص وخط يدي حتى ارش الخدش وساق الحديث
الى ان قال ثم قال طلحة لا اراك يا ابا الحسن اجبتني عما سألتك عنه فقال ع عمدا كففت عن جوابك فاخبرني عما
كتب عمر وعثمان اقرآن كله ام فيه ما ليس بقرآن قال طلحة بل قرآن كله قال ان اخذتم بما فيه نجوتم من النار ودخلتم
الجنة قال وفيه ايضا في رواية ابي ذر الغفاري ره انه لما توفي رسول الله ص جمع علي ع القرآن وجاء به الى المهاجرين و
الانصار وعرضه عليهم لما قد اوصاه بذلك رسول الله ص فلما فتحه ابو بكر خرج في اول صفحة فتحها فضائح القوم
فوثب عمر وقال يا علي اردده فلا حاجة لنا فيه فاخذه علي ع وانصرف ثم احضر زيد بن ثابت وكان قارئا للقرآن
فقال له ان عليا جاءنا بالقرآن وفيه فضائح المهاجرين والانصار وقد رأينا ان نؤلف لنا القرآن ونسقط
ما كان فيه فضيحة وهتك للمهاجرين والانصار واجابه زيد الى ذلك الحديث وذكر في جواب الزنديق عن اعتراضه
بذكر الله تعالى لهفوات انبيائه وتصريحه باسمائهم كقوله وعصى آدم ربه فغوى وعدوله في اعدائه الى الكناية كقوله ويوم
يعض الظالم على يديه يقول يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلا يا ويلتى ليتني لم اتخذ فلانا خليلا ما حاصله ان ابداء
ذلك لما علم ان براهين انبيائه تكبر في صدور اممهم حتى يتخذ بعضهم الاها كالذي كان من النصارى في ابن مريم
ذكرها دلالة على تخلفهم عن الكمال الذي تفرد به لطفا بالامة وكان اعظم شيء تقتضيه الحكمة مضافا الى ما في
ذلك من تنبيه اهل البصائر مثلا على ان عدم التصريح باسماء المنافقين لم يكن من فعله تعالى من فعل المغيرين
المبدلين الذين جعلوا القرآن عضين وقد عرفت بقوله الذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من

عند الله وقوله وان منهم لفريقا يلوون السنتهم بالكتاب وقوله اذ يبيتون ما لا يرضى من القول بعد فقد
الرسول ما يقيمون به اود باطلهم حسب ما فعلته اليهود والنصارى بعد فقد موسى وعيسى من تغيير
التورية والانجيل وتحريف الكلم عن مواضعه وقوله يريدون ان يطفئوا نور الله بافواههم ويأبى الله
الا ان يتم نوره قال يعني انهم اثبتوا في الكتاب ما لم يقله الله ليلبسوا الحق على الخليقة فاعمى الله قلوبهم
حتى تركوا فيه ما دل على ما احدثوه فيه وحرفوا منه ثم قال وليس يسوغ مع عموم التقية التصريح باسماء المبدلين
ولا الزيادة في آياته على ما اثبتوه من تلقائهم في الكتاب لما في ذلك من تقوية حجج اهل التعطيل و
الكفر والملل المنحرفة عن قبلتنا وعن اعتراضه بتعيير النبي ص عالم بما يجب من سرائر من ابنيائه مع
تعصيه عليهم كقوله فلا تكونن من الجاهلين ولولا ان ثبتناك اذا لاذقناك وتخفي في نفسك ما الله
مبديه ما خلاصته انه تعالى جعل لكل نبي عدوا من المشركين كما يجب فضله ومكانته وخاصة رسول
الله ص لعلو مرتبته فكان بلاؤه اعظم بلاء وعدوه اشد عداوة فقصد بشدة لنقض ما ابرمه وهدم ما
احكمه وتغيير ملته ومخالفة سنته ولم ير شيئا ابلغ في تمام كيده من تنفير الناس عن موالاة وصيه و
ايحاشهم منه وصدهم عنه واغرائهم بعداوته والقصد لتغيير الكتاب الذي جاء به واسقاط ما فيه من
فضل ذوي الفضل وكفر ذوي الكفر واعانه على ذلك من وافقه على ظلمه وبغيه وشركه ولقد علم الله ذلك
منهم فقال ان الذين يلحدون في آياتنا لا يخفون علينا وقال يريدون ان يبدلوا كلام الله ولقد جئتهم
بالكتاب كاملا مشتملا على التأويل والتنزيل والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ لم يسقط منه حرف الف
ولا لام فلما وقفوا على ما فيه من اسماء اهل الحق والباطل وان ذلك ان ظهر نقض ما عقدوه قالوا لا حاجة
لنا فيه نحن مستغنون عنه بما عندنا ولذلك قال فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما
يشترون ثم دفعهم الاضطرار بورود المسائل عليهم بما لا يعلمون تأويله الى جمعه وتأليفه وتضمينه
من تلقائهم ما يقيمون به دعائم كفرهم فصرخ مناديهم من كان عنده شيء من القرآن فليأتنا به ووكلوا تأليفه
ونظمه الى بعض من وافقهم على معاداة اولياء الله فالفه على اختيارهم فاسقطوا ما كان عليهم وتركوا ما
قدروا انه لهم وهو عليهم وزادوا فيه ما ظهر تناكره وتنافره قال والذي بدا في الكتاب من الازراء على النبي ص
من فرية الملحدين ولذلك قال منكرا من القول وزورا ثم ذكر بعد ان قسم كلام الله الى ثلثة اقسام وعد نحو
سلام على آل يس ما لا يعرفه الا من صفا ذهنه ولطف حسه انه انما قيل سلام على آل محمد لعلمه بانهم كانوا
يسقطونه كما اسقطوا غيره وعن الاعتراض بعدم التناسب بين قوله فان خفتم الا تقسطوا في اليتامى وقوله
فانكحوا ما طاب ما هذا لفظه هو من اسقاط المنافقين فان بين القول في اليتامى وبين نكاح النساء من الخطاب

والقصص اكثر من ثلث القرآن وحكى في الصافي عن علي بن ابراهيم انه روى عن ابي عبد الله ع انه قال في قوله له
معقبات من بين يديه يحفظونه من امر الله وكيف يكون المعقب من بين يديه فقيل له وكيف ذلك يا بن
رسول الله ص فقال انما نزلت له معقبات من خلفه ورقيب من بين يديه يحفظونه بامر الله وحكى
شيخنا في الدرر عن صاحب كتاب تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة باسناده عن
ابي الخطاب عن ابي عبد الله ع قال والله ما كنى في كتابه حتى قال يا ليتني لم اتخذ فلانا خليلا وانما هي
في مصحف علي يا ويلتى ليتني لم اتخذ الثاني خليلا وسيظهر يوما وقد اشتهر ان آية الغدير انما انزلت
هكذا بلغ ما انزل اليك في علي وانها كذلك كانت مرسومة في مصحف عبد الله بن مسعود وقد جاء
في سيرة الخلف الصالح ع انه ع وفي دعاء الصنمين ما يناسب مثل ذلك من طرق العامة ايضا وهو الذي
عزاه الحشوية ففي المستدرك عن حذيفة قال ما تقرؤون ربعها يعني براءة وفي الكشاف والاتقان عن
زر بن حبيش قال قال لي ابي بن كعب كم تعدون سورة الاحزاب آية فقال بضعا وسبعين آية فقال والذي
يحلف به ابي بن كعب ان كانت لتعدل سورة البقرة او هي اطول وقد قرأنا فيها الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم وفي الاتقان عن ابي عبيد بسنده الى نافع عن ابن عمر انه قال لا يقولن احدكم قد اخذت
القرآن كله وما يدريه ما كله قد ذهب منه قرآن كثير ولكن ليقل اخذت منه ما ظهر وعنه بسنده الى ابن
الزبير عن عائشة انها قالت كانت سورة الاحزاب تقرأ في زمان النبي ص مائتي آية فلما كتب عثمان المصاحف
لم يقدر منها الا ما هو الآن وعنه عن حجاج عن ابن جريج عن ابي حميد عن حميدة قالت قرأ علي ابي وهو ابن
ثمانين في مصحف عائشة ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما
وعلى الذين يصلون الصفوف الاول قالت قبل ان يغير عثمان المصاحف وعن الحاكم انه اخرج في المستدرك
عن ابي بن كعب قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله امرني ان اقرأ عليك القرآن فقرأ لم يكن الذين
كفروا من اهل الكتاب والمشركين وقرأ منها لو ان ابن آدم سأل واديا من مال فاعطيه سأل ثانيا وان اعطي
ثانيا سأل ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب وان ذات الدين عند الله
الحنيفية لا اليهودية ولا النصرانية ومن يعمل خيرا فلن يكفره وعن ابي عبيد بسنده الى عدي قال قال عمر كنا نقرأ
لا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم ثم قال لزيد بن ثابت كذلك قال نعم وعنه بسنده الى المسور بن مخرمة قال
قال عمر لعبد الرحمن بن عوف الم تجد فيما انزل علينا ان جاهدوا كما جاهدتم اول مرة فانا لا نجدها قال
اسقطت فيما اسقط من القرآن وعنه بسنده الى ابي سفيان الكلاعي ان مسلمة بن مخلد الانصاري قال لهم
ذات يوم اخبروني بآيتين في القرآن لم يكتبا في المصحف فلم يخبروه وعندهم ابو الكنود سعد بن مالك فقال

سلمان الذين امنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله باموالهم وانفسهم الا انهم المغلوبون
والذين اوذوا وضربهم وجادلوا عنهم القوم الذين غضب الله عليهم ولذلك لا تعلم نفس ما اخفي
لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون وحرقهم المصاحف اعظم شاهد على النقصان وان انطباق
مثل هذا العمل على ما في نفس الامر خارج عن طور العادات والجواب اما عن الاول فان طول المدة
ادعى لضبط ما امتد اليه الاعناق ولا يعد الا لداع وان يخفى مثله وهو صلى الله عليه وآله اذا نزل عليه
الوحي ثقل حتى اذا كان راكبا وقفت قوائم دابته فاذا سري عنه تلا عليهم ما نزل عليه فليكن كخطيب
مصقع او شاعر مفلق ينشد البيت بعد البيت ويأتي بالكلام بعد الكلام مظان الحكم ومحل الحاجة
خصوصا اذا كان لوروده شاهد معلوم وعلامة بينة وهو انما يأتيهم بالوعد والوعيد والترغيب
والتهديد والتكاليف الحادثة واقاصيص الامم السالفة والاحاديث العجيبة والاقاويل الغريبة وهناك
امم من الناس يتطلعون لما يرد عليه منه صغيرا وكبيرا ويحفظونه ويتلونه ويتدارسونه والنظر في معانيه
ووعدهم على ذلك الحسنات وذكر لها انحاء من الخصوصيات وجعل تلاوته فضلا عما هو اعظم مكانة منها
نوعا من العبادات يتكلف بها ويظهر الرغبة فيها المؤمن منهم والمنافق كالصوم والصلوة حتى ان منهم
من يقطع الليل بتلاوته على انه لم يقنع بهذا كله حتى وكل بكتابته وحفظه وجمله رجالا بعد عشر يعرضونه
عليه ويعيدونه لديه لانه معجز النبوة ومأخذ الاحكام الشرعية ومرجع الامة وشاهد الائمة حتى ان جماعة
منهم كعبد الله بن مسعود وابي بن كعب ختموا عليه عدة ختمات وما زال يفشو امره وينتشر ضياؤه ويعلو
شأنه يوما فيوما وعاما فعاما وقرنا فقرنا حتى صار من اعظم المتواترات المشهورة ومن هنا تعرف سر ما
قال السيد المرتضى فيما حكي عنه شيخنا ابو علي في المجمع ان العلم بصحة نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار
والوقائع العظام والكتب المشهورة واشعار العرب المسطورة فان العناية اشتدت والدواعي توفرت على نقله
وحراسته وبلغت حدا لم يبلغه ما ذكرناه لان القرآن معجز النبوة ومأخذ العلوم الشرعية والاحكام الدينية وعلماء
الاسلام قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية حتى عرفوا كل شيء اختلف فيه من اعرابه وقراءته وحروفه وآياته
فكيف يجوز ان يكون مغيرا او منقوصا مع العناية الصادقة والضبط الشديد وان العلم بتفصيله وابعاضه
في صحة نقله كالعلم بجملته وان ذلك يجري مجرى ما علم ضرورة من الكتب المصنفة ككتاب سيبويه والمزني فان
اهل العناية بهذا الشأن يعلمون من تفاصيلهما ما يعلمون من جملتهما حتى لو ان مدخلا ادخل في كتاب سيبويه
بابا في النحو ليس من الكتاب لعرف وميز وعلم انه ملحق وليس من اصل الكتاب ومعلوم ان العناية بنقل القرآن
وضبطه اصدق من العناية بضبط كتاب سيبويه ودواوين الشعراء وقد ذكر رحمه الله ان القرآن كان على عهد رسول الله

مجموعا

مجموعا مؤلفا على ما هو عليه الآن واستدل بان القرآن كان يدرس ويحفظ جميعه في ذلك الزمان حتى عين على
جماعة من الصحابة في حفظهم له وانه كان يعرض على النبي ص ويتلى عليه وان جماعة من الصحابة مثل عبد الله بن
مسعود وابي بن كعب وغيرهما ختموا القرآن على النبي ص عدة ختمات وكل ذلك يدل بادنى تأمل على انه كان
مجموعا مرتبا غير مبتور ولا مبثوث وبما ذكرنا يندفع ما اعترض به في الصافي من ان الدواعي ان كانت متوفرة على
نقله وحراسته من المؤمنين كذلك كانت متوفرة على تغييره من المنافقين المبدلين للوصية المغيرين للخلافة لتضمنه
ما يضادها هو ايضا وهو يتهم والتغيير ان وقع فانما وقع قبل انتشاره في البلدان واستقراره على ما هو عليه الان والضبط
الشديد انما كان بعد ذلك فلا تنافي بينهما بل لقائل ان يقول انه ما تغير في نفسه وانما التغيير في كتابتهم اياه وتلفظهم به فانهم
ما حرفوا الا عند نسخهم من الاصل وبقي الاصل على ما هو عليه عند اهله وهم العلماء به فما هو عند العلماء ليس بمحرف
وانما المحرف ما اظهروه لاتباعهم هذا كلامه ولا يخفى ان هذا الاضطراب لا يسوغ محالا اذ ليس هناك من يذهب الى
تغيره في نفسه ومن الغريب انه اعترض على ما ادعاه السيد انه كان في عهد النبي ص مجموعا بانه كيف يكون في عهده مجموعا
وانما كان ينزل نجوما وكان لا يتم الا بتمام عمره ص وانما درسه وختمه فانما كانوا يدرسون ويختمون ما كان عندهم
منه لا تمامه وانت خبير بان السيد رحمه الله لا يدعي اكثر من ذلك وما كان ليدعي جمع ما لم ينزل ودرسه ثم قد يقال
عليه اذا كان في زمانه مجموعا فما بال هذا الجمع الذي جمعوه ويجاب بانهم جردوه من التأويل والبيان وجعلوه
بين دفتين ولم يكن من قبل كذلك ثم الذي في كتب القوم ان الجمع جمعان جمع على عهد ابي بكر وعمر وآخر على
عهد عثمان اما الاول فلم يكن الا ان جموع عندهم ولم يقتصروا على لغة دون لغة ولا رتبوا سوره بل جمعوه في
صحف متعددة ولم يقصدوا الى ائتلاف ما عند غيرهم واخراجه من صدورهم ولا كتبوه نسخا عديدة
وبثوها في الناس وامروهم بتلاوتها وحظروا عليهم تلاوة غيرها وذلك لانهم لم يجدوا فيما يحتاج الى الاسقاط
فان اكثره كان آيات فلك حيثما سلكوا ولا تمنع احدا بادها انتلاء عظيما جاري عادة ما الله على شأنه في سائر
الامور واقصى ما هنالك انهم جمعوا ما اراد واجمعه وتركوه في الصحف فكانت عند ابي بكر كذلك مدة خلافته فلما
هلك ابو بكر كانت عند عمر فلما هلك كانت في بيت حفصة والفارق بين هذا الجمع والذي وقع في ايام النبي ص
التجريد وعدمه واما الثاني فلم يرد عثمان اذ قصره على لغة قريش ورتب سوره على ما هو عليه الان ثم قصد
الى ائتلاف ما لم يكن على هذا الترتيب وكتب نسخا عديدة وبثها في البلدان وحمل الناس على تلاوته والاعراض عن
غيره وليس في شيء منها ما يقتضي اسقاط شيء منه روى البخاري في صحاحه عن زيد بن ثابت ان حفصة قال ارسل
الي ابو بكر مقتل اهل اليمامة فاذا عمر عنده فقال ان القتل قد استحر بقراء القرآن واني اخشى ان يستحر القتل
بالقراء في المواطن فيذهب كثير من القرآن ثم امر بجمع القرآن وقال انك شاب عاقل لا نتهمك وقد كنت تكتب

الوحي لرسول الله ص فاجمعه فاستثقلت ذلك وابيت ولم يزل ابو بكر يراجعني وعمر حتى شرح الله صدري
لذلك فتتبعت القرآن اجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال ووجدت آخر سورة التوبة مع ابي
خزيمة الانصاري لم اجدها مع غيره لقد جاءكم رسول حتى آخرها فكانت الصحف عند ابي بكر حياته ثم عند
عمر ثم عند حفصة وروى ايضا ان عمر قال من كان تلقى من رسول الله ص شيئا من القرآن فليأت به
وكانوا يكتبون ذلك في الصحف والالواح والعسب وكان لا يقبل من احد شيئا حتى يشهد شهيدان
قال في الاتقان وهذا يدل على ان زيدا كان لا يكتفي بمجرد وجدانه مكتوبا حتى يشهد به من تلقاه سماعا
مع ان زيدا كان يحفظ فكان يفعل ذلك احتياطا وقد روي ان ابا بكر قال لعمر ولزيد اقعدا على باب
المسجد فمن جاءكما بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه ثم اختلفوا في ان الشهادة على ماذا فقال السخاوي
وجماعة من القراء المراد انهما يشهدان على ان ذلك المكتوب كتب بين يدي رسول الله ص او المراد ان ذلك من
الوجوه التي نزل بها القرآن وقال ابو شامة كان غرضهم ان لا يكتب الا من عين ما كتب بين يديه وعلى هذا
قال في آخر التوبة لم اجدها مع غيره اي مكتوبة فانه لا يكتفي بالحفظ وقال صاحب الاتقان او المراد انهما
يشهدان على ان ذلك مما عرض على النبي ص عام وفاته ويؤيده ما قال البغوي في شرح السنة يقال ان زيد
بن ثابت شهد العرضة الاخيرة التي بين فيها ما نسخ وما بقي وكتبها لرسول الله ص وكان يقرأ الناس بها
حتى مات ولذلك اعتمده ابو بكر وعمر في جمعه وولاه عثمان كتب المصاحف وروى عن الليث بن سعد
انه قال اول من جمع القرآن ابو بكر يعني امر به وكتبه زيد وكان الناس يأتون زيد بن ثابت وكان لا يكتب آية الا
بشاهدي عدل وان آخر سورة براءة لم توجد الا مع ابي خزيمة بن ثابت فقال اكتبوها فان رسول الله ص
جعل شهادته بشهادة رجلين وان عمر اتى بآية الرجم فلم يكتبها لانه كان وحده وقال الحارث المحاسبي في كتاب
فهم السنن كتابة القرآن ليست بمحدثة فانه صلى الله عليه وآله كان يأمر بكتابته ولكنه كان مفرقا في الرقاع والا
كتاف والعسب والصديق انما امر بنسخها من مكان الى مكان مجتمعا وكان ذلك بمنزلة اوراق وجدت في
بيت رسول الله ص فيها القرآن منتشر فجمعها جامع وربطها بخيط حتى لا يضيع منها شيء قال فان قيل كيف
وقعت الثقة باصحاب الرقاع وصدور الرجال قيل لانهم كانوا يبدون عن تأليف معجز ونظم معروف وقد شاهدوا
تلاوته من النبي ص عشرين سنة فكان تزويد ما ليس منه مأمونا وانما كان الخوف ذهاب شيء منه وهل كان
الجمع في الصحف او في غيرها روايتان فيهما اشهرهما الاول قال ابن حجر وقع في رواية عمارة ان زيد بن ثابت
قال امرني ابو بكر فكتبته في قطع الاديم والعسب اولا فلما هلك ابو بكر كان عمر كتب ذلك في صحيفة
كانت عنده قال والاول اصح انما كان في الاديم والعسب اولا قبل ان يجمع في عهد ابي بكر وروي انه قد

جمع

جمع في ايام النبي ص ولكن في الاديم والعسب والاكتاف والاقتاب والجمع الثاني في الصحف قال الحاكم والجمع الثالث
هو ترتيب السور في زمن عثمان ولا يخفى ان هذه الاخبار ما تنافي الجمع في ايامه ص على ما هو عليه الان وكان
ذلك مبنيا على انكار هذا وانه كان عند ناس مخصوصين كعبد الله بن مسعود وابي بن كعب غير مجرد من
التأويل والبيان وابوا عليهم ان يجردوه فقولوا جمعوا المصحف مجردا وروى البخاري عن انس ان حذيفة
بن اليمان قدم على عثمان وكان يغازي اهل الشام في فتح ارمينية واذربيجان مع اهل العراق فافزع حذيفة
اختلافهم في القراءة فقال لعثمان ادرك الامة قبل ان يختلفوا اختلاف اليهود والنصارى فارسل الى حفصة
ان ارسلي الينا بالصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها اليك فارسلت بها اليه فامر زيد بن ثابت وعبد الله بن
الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف وقال عثمان للرهط القرشيين
الثلثة اذا اختلفتم انتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فانما نزل بلسانهم ففعلوا
حتى اذا نسخوا الصحف في المصاحف رد عثمان الصحف الى حفصة وارسل الى كل افق بمصحف مما نسخوا وامر
بما سواه من القرآن في كل صحيفة او مصحف ان يحرق قال زيد ففقدت آية من الاحزاب حين نسخ المصاحف
قد كنت اسمع رسول الله ص يقرأها فالتمسناها فوجدناها مع خزيمة بن ثابت الانصاري من المؤمنين رجال
صدقوا ما عاهدوا الله عليه فالحقناها في سورتها في المصحف وروي ان الناس اختلفوا في القرآن على عهد
عثمان حتى اقتتل الغلمان والمعلمون فبلغ ذلك عثمان فقال عندي تكذبون به وتلحنون فيه فمن نأى كان
اشد تكذيبا واكثر لحنا يا اصحاب محمد اجتمعوا فاكتبوا للناس اماما قالوا والفرق بين جمع ابي بكر وجمع عثمان
ان جمع ابي بكر كان مخافة ان يذهب منه شيء ثم لم يخصه بلغة دون لغة ولم يرتب سوره بل جمعه في صحف متفرقة
وجمع عثمان كان لكثرة اختلاف الناس في القراءات بحسب اختلاف اللغات فجمعهم على لغة قريش ورتب
سوره وجمعه في مصحف واحد قال القاضي ابو بكر ان عثمان اخذهم بمصحف لا تقديم فيه ولا تأخير
ولا تأويل اثبت مع تنزيل ولا منسوخ تلاوته كتب مع مثبت رسمه ومفروض قراءته وحفظه خشية دخول
الفساد والشبهة على من يأتي بعد وروي من طرق ان عليا ع هو الذي جمع قبل ان يجمع الناس وذلك انه
تأخر عن البيعة حتى قيل لابي بكر انه كره بيعتك فارسل اليه في ذلك فقال اني رأيت كتاب الله يزاد فيه فآليت
ان لا ارتدي الا للصلوة حتى اجمعه فقال له نعم ما رأيت قلت لبئس ما اخذ الجميع وكفونا مؤنة جمعهم كما في زيد وغيره
بما نفي فيه واعلم بالله وبكلام الله واحفظ من رسول الله ص من علي عليه السلام حتى عرضوا عنه ووكلوها الى غيره
اين اذا قوله صلى الله عليه وآله اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا وقوله علي مع الحق يدور
معه حيثما دار وقوله مثل اهل بيتي كسفينة نوح وقوله انت مني بمنزلة هارون وغير ذلك من مقالاته

النبي

مقاما نه الا الاحقاد الكامنة والشرك القديم الذي حملهم ان قرضوا عمد الرسالة واخربوا بيت
واخرجوا منه اهله واستلبوا ملكهم وعصبوا ميراثهم وتخافوا ان يجيبهم بما ينقض ما ابرموه ويسخ بهم
الارض ويهيل عليهم اكناف السماء نزل كتاب الله مع تاويله فلا جرم اعرضوا عنه ورده لما جاءهم به
بان كذب من قال نعم ما رابت ان صدقوا عليه ودعوا بعض عوانهم يحيه بحوا عن التاويل حسبما ارادوا
وقد اجمعوا ان ترتيب الايات توقيفي وحكى اجماع المسلمين على ذلك منهم جماعة وردوا في ذلك نصوصا
منها ما جاء عن زيد قال كنا عند النبي صلعم نؤلف القران من الرقاع ومنها ما اخرجه احمد وابو داود
والترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم عن ابن عباس قال قلت لعثمان ما حملكم على ان عمدتم الى الانفال
وهي من المثاني والى براءة وهي من المئين فقرنتم بينهما ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم
ووضعتموها في السبع الطوال فقال كان رسول الله صلعم تنزل عليه السورة ذوات العدد فكان اذا نزل عليه
الشيء دعا بعض من كان يكتب فيقول ضعوا هؤلاء الايات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا وكانت
الانفال من اوائل ما نزل بالمدينة وكانت براءة من اخر القران نزولا وكانت قصتها شبيهة بقصتها
فظننت انها منها فقبض رسول الله صلعم ولم يبين لنا انها منها فمن اجل ذلك قرنت بينهما ولم اكتب بينهما سطر
بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتها في السبع الطوال ومنها ما اخرجه عن عثمان بن ابي العاص قال كنت جالسا
عند رسول الله صلعم اذ شخص ببصره ثم صوبه ثم قال اتاني جبرئيل فامرني ان اضع هذه الاية هذا الموضع
من هذه السورة ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى الاية ومنها ما اخرجه البخاري عن
ابن الزبير قال قلت لعثمان والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا الاية قد نسختها الاية الاخرى
فلم تكتبها او تدعها قال يا ابن اخي لا اغير شيئا من مكانه ومنها ما رواه مسلم عن عمر قال ما سألت النبي صلعم
عن شيء اكثر مما سألته عن الكلالة حتى طعن باصبعه في صدري وقال تكفيك الاية التي في اخر النساء
ومنها الاحاديث في خواتيم سورة البقرة ومنها ما رواه مسلم عن ابي الدرداء مرفوعا من حفظ عشر ايات
من اول سورة الكهف عصم من الدجال ومنها النصوص الدالة على قراءته صلعم لسور كثيرة كالبقرة وال عمران والنساء
في حديث حذيفة والاعراف في البخاري انه قراها في المغرب وقد افلح روى النسائي انه قراها في الصبح
والروم الطبراني كذلك والم تنزيل وهل اتى في صبح الجمعة وق في الخطبة والرحمن والجن والنجم و
اقتربت والجمعة والمنافقون الى غير ذلك وربما جاء في بعض اخبارهم ما يدل على ان ترتيب الايات
كان من اجتهاد من الصحابة لكن اجماعهم على خلاف ذلك واما ترتيب السور فالمعروف انه عن اجتهاد
ومن ثم اختلف فيه مصاحف السلف فكانت في مصحف علي مرتبة على النزول اوله اقرأ ثم المدثر ثم ن

ثم المزمل

ثم المزمل ثم التكوير الى اخر المكي ثم المدني وكان اول مصحف ابن مسعود البقرة ثم النساء ثم ال عمران على اختلاف
شديد وكذا مصحف ابي وغيره وربما قيل بالتوقيف ايضا وينبغي لهذا ان يقصر السر في جمع عثمان على
قصره على بعض اللغات اذا عرفت هذا فنقول ان دعوى الاعداء وان كانت مشهورة على كتمان ما انزل
الله في اخفاء مساويهم اهل النفاق لكن الاكثرين منهم لم يحتجوا بما يتوصل به الى ذلك واما الاخرون
فان علمهم في هذا انه وان كان صالحا لذلك الا انه بعيد المدى المتطاول لربما كانوا يقدرون على نقراهم
من صدور الناس واما ما ذكره اخيرا من الرد على دعوى جمعه في ايامه صلعم بعدم تمامه فانما اراد منه
الجمع ما اعترف به من انهم كانوا يدرسون ويختمون ما كان عندهم منزلا تمامه فان قلت ما الى ذلك
في كيفية الجمع من اخبار الاستشهاد صريح في عدم التواتر فاين ما ادعاه السيد من تواتر مفصله ومجمله
قلت لا كلام لاحد في تواتر ما بين الدفتين حتى الاخبارية والحشوية كما عرفت وكفى بالاعجاز وعلو الطبقة
شاهدا ودليلا ولعل الاستشهاد انما كان لرد ما عسى يتوهم الحافظ من تاويل وبيان او منسوخ
تلاوة او الحاق كلمة او ذكر اسم ونحو ذلك مما جاءت به الاخبار ليرد باجمل وجه من غير ما اثارة فتنة
فان قلنا الاستعلام انه هل عرض عليه صلعم في العرضة الاخيرة ام لا فلا اشكال فان قلت كيف فعلت وانه
سلكت صعدتا وصوبت لم تات بشيء في الجواب عن اصل السوال فانا استقرائهم لم يكن تاما وانما كان
ابتداء فرب انسان لم يبلغه الدعوة او بلغه ولكن لعلمه بانهم لا يقبلونه خصوصا وهم لا يقبلون الا باشهاد
ولو فرض انهم كانوا يتبعون تتبع ارباب اللغة لم يكن تاما ايضا فان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
فكيف يحول الاخبار المتظافرة من الطرفين بان قد سقط شيء وتردد من دون معارض قلت القران المجيد
ليس بذلك الكثير الذي لا يمكن جمعه ولا بالمتروك الذي لا يهتم بنشره انما هو مثل له ديوان شعر لعظيم من
الشعراء قد اشتمل على نفائس الشعر وطرف الحكم ونوادر الامثال وله حملة وحفاظ وناس يتغنون به
في مجالسهم ويكتبونه في دفاترهم بحيث اذا ذهب عليهم بيت منه فضلا عن قصيدة او مقطوعة افتقدوه او لم
تسمع لاسيما مقالة زيد فافتقدت اية كان يتلوها النبي صلعم فتذهب اليه واحد منهم كان يحفظ اجمع او اكثره وجمعه
عنده او في دفاتره على ابلغ وجه وربما علم من يحفظ القصيدة ان بعد هذا البيت مثلا بيت وقد ذهب
عليه فاذا انشد ذلك البيت وغير منه حرف انكره وعرف مكانه وتذكره فنادى منادي السلطان في حملته
وحفاظه والذين يتغنون به ويكتبونه وليس هناك من يتقيه في ذلك ان اتوا بما عندكم مرارا ويسر
عليه بعد هذا شيء مما لكتاب الله عز وجل مخاطر منها وحملته وكتابه وحفاظه واهل تلاوته اكثر مما قلنا
وتوجه الرغبات اليه ولو قرأ وكيف وحفاظ وجمعه في ايام النبي صلعم فضلا عما بعد جامعه حتى قال القرطبي

قتل يوم اليمامة سبعون من القراء وقتل في عهد النبي صلعم في بئر معونة مثل هذا العدد وروى البخاري عن قتادة
قال سألت انس بن مالك من جمع القران على عهد رسول الله صلعم فقال اربعة من الانصار ابي بن كعب ومعاذ
بن جبل وزيد بن ثابت وابو زيد قلت من ابو زيد قال احد عمومتي وروى عنه بطريق اخر انه قال مات
النبي صلعم ولم يجمع القران غير اربعة ابي الدرداء ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت وابو زيد واشتهر من انس حصر
الاربعة وانكره ناس وتاولوه الحفظ والكتابة معا او تلقيه من في رسول الله صلعم او الاكمال في زمانه وذلك
لاستحالة الزيادة فيهم فاخرج النسائي عن عبد الله بن عمر قال جمعت القران فقرات به كل ليلة فقال صلعم
اقراه في شهر وروى عن كعب القرظي قال جمع القران على عهد النبي صلعم اربعة لا يختلف فيهم معاذ و
ابي وزيد وابو زيد واختلفوا في ثلاثة ابي الدرداء وحمته معاذ وعبادة بن الصامت وابي بن كعب
وابو الدرداء وابو ايوب الانصاري واخرج البيهقي عن ابن سيرين قال جمع القران على عهد النبي صلعم اربعة لا
يختلف فيهم معاذ وابي وزيد وابو زيد واختلفوا في ثلاثة ابي الدرداء وعثمان وتميم الداري واخرج
هو وابن داود عن الشعبي قال جمع القران في عهد النبي صلعم ستة ابي وزيد ومعاذ وابو الدرداء و
سعد بن عبيد وابو زيد ومجمع بن جارية قد اخذه الا سورتين او ثلثة وعد ابو عبيد في كتاب القراء
من اصحاب النبي صلعم من المهاجرين عليا عم وعثمان وطلحة ومعاذ الذي يكنى باحليمة ومجمع بن جارية
وفضالة بن عبيد ومسلمة بن مخلد وذكر ان بعضهم انما اكمله بعد النبي صلعم حتى اخرج ابن سعد في
الطبقات ان ورقة بنت عبد الله بن الحارث وكان رسول الله صلعم يزورها ويسميها الشهيدة كانت
قد جمعت القران وانه صلعم يوم غزا بدرا قالت له اتاذن لي ان اخرج معك اداوي جرحاكم وامرض مرضاكم لعل
الله يهدي لي شهادة فقال صلعم ان الله مهد لك شهادة وكان صلعم قد امرها ان تؤم اهل دارها وكان لها مؤذن
وبقيت الى ايام عمر فقتلها غلام لها وجارية كانت قد دبرتهما وروى الذهبي في طبقاته انه قال المشهورون
باقراء القران من الصحابة سبعة عثمان وعلي وابي وزيد بن ثابت وابن مسعود وابو الدرداء وابو
موسى الاشعري افبعد هذا يكون الاستقراء ناقصا مع انه انما كان للضبط وحديث الاستشهاد مهما
تلا الا علينا نعم يتوجه على التواتر وقد عرفت الجواب اتظن انه كان يلقي اية اية كلا وانما كان مخافة
ان يذهب عليه من سورة اية مع علمه بموقعها او لم يبلغك حديث في ترتيب الايات هذا كله مضافا الى
شدة اعتناء الله جل ذكره وصدق وعده بحفظه واظهار هذا الدين الذي هو من اعظم اركانه حتى جعل
اشغال الناس اناء الليل واطراف النهار او اقلهم احتفالا بكانه من السعادة في حفظه وصيانته كما حفظ بيضة الاسلام
مع تهالكهم في استيصال اهله يبغون له اعوادا منه ونحتا دخلهم اولاده وضيعوا قديما ما احرى حفظه

موسى

موسى وحفظه ترتيبه على يدي من شق عطوفهم تلبس النفاق وتطلبه فانا احراق عثمان المصاحف فانما كان لمخالفتها لما اتفق في
الترتيب او لاشتمالها على التنزيل والتاويل الذي ياباه لغاته وياتي ان يجمع اليه مخافة الاشتباه والاختلاف فيما بعد
او لانها كانت مرسومة على لغات مختلفة واراد رسمه على لغة قريش او على وجوه متعددة واراد على وجه واحد ولعله
لذلك كله او لئلا يعرف جرم ليقال من فاتها وانا ذهاب بعض الصحابة من كان عنده قران فليس يقدح بعد الذي
قلنا الشيخ الانتشار على ان الجمع المعتمد انما هو الاول ولم يذهب يومئذ الا قليل فانه كان في صدر خلافة الاول
واما عن الثاني فمنها ما جاء في ذلك من الاخبار ما رد ما جمع امير المؤمنين عم فانما كان للذب عن مناقبهم التي نزلت فيها
منه فضحها انهم قالوا لما رده عم فقال ان قبلتموه قبلوني معه فان فيه حقنا ووجوب طاعتنا وقد قال اني تارك
فيكم الثقلين لن يفترقا فقال له الثاني لا حاجة لنا به خذه معك كي لا يفارقك وانهم لما فتحوه وجدوا فيه فضائح القوم
واسماء المنافقين واعداء الدين واسوأ العدوى ان فيها تلكم ما فيه فضائح المهاجرين والانصار فردوه وابوا ان
ياخذوه وذلك لما اشتمل عليه من التاويل والتفسير وقد كانت عادة منهم ان يكتبوا التاويل مع التنزيل لا ان ذلك
كله كان في التنزيل والذي يدل على ذلك ما في جواب الزنديق من قوله عم ولقد جئتهم بالكتاب كاملا مشتملا على
التاويل والتنزيل والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ فانه صريح في ان الذي جاءهم به ليس تنزيلا كله ويؤيده
ما اشتهر من ان الذي جاءهم به كان مشتملا على جميع ما يحتاج اليه الناس حتى ارش الخدش ومن المعلوم ان صريح القران
غير مشتمل على ذلك كله واي غرض يدعوهم الى اسقاط ما يدل على الاحكام وسائر العلوم وهم اشد الناس حاجة
الى ذلك مع انه قد جاء في جواب الزنديق ايضا انهم اسقطوا ما كان عليهم على انه لو اشتمل على ذلك صريحا لم يبق
لحاجة الى الامام وجه فكل خبر دل على اختصاص علوم القران بهم وحاجتنا الى الفهم للبيان دليل على عدم
صراحته في ذلك فانه هذا او مع ذكر بعض الاسماء واما ما نطق به معظم الاخبار من دعوى ثبوت بعض الاسماء
كاسم علي وال محمد كما في بلغ ما انزل اليك في علي وسيعلم الذين ظلموا ال محمد صلعم واسماء بعض المنافقين فقد يجوز
ان يكون ذلك وجها من الوجوه التي نزل بها الكتاب واباح الله لنبيه صلعم ان يقرا بها وبغيرها المسماة لديهم
بالحروف السبعة التي نزل بها القران واختلف فيها العلماء حتى انهت الى نيف واربعين فقيل سبعة بطون و
قيل سبع لغات وقيل سبع قراءات وقيل سبعة انحاء في الترادف والتقديم والتاخير كطلع منضود وطلح منضود
وكالعهن المنفوش والصوف المنفوش واقبل وتعال وهلم وعجل واسرع وجاءت سكرة الموت بالحق وسكرة الحق
بالموت وكذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار وقراءة ابن مسعود على قلب كل متكبر واسندوا الى ابي بن كعب
انه كان يقرا كلما اضاء لهم مشوا فيه مروا فيه سعوا فيه والى ابن مسعود انه كان يقرا للذين امنوا انظرونا امهلونا
اخرونا الى غير ذلك مما يطول تعداده وقريب من ذلك ما جاء في كثير منها انها خير ائمة وفي وجعلنا ائمة

عليكم ورسوله والمؤمنون انها والمأمورون وفي واجعلنا للمتقين اماما انها واجعل لنا من المتقين اماما وفي بعض
الطاغم على يديه انها نقص الاول وفي يا ليتني لم اتخذ فلانا خليلا انها لم اتخذ الثاني وكذا كل كناية غائبة مما
هنالك ان هذا الوجه مما حصل به ناسه دون ناس فان قلت حديث نزول القرآن بالحروف السبعة انما يعرف فيهم
وقد كذبه الرضا وقال كذبوا انما هو واحد نزل من عند الواحد قلنا ان تم هذا فسيجيء الكلام عليه
في القراءات قلنا انما نزل بهذه الزيادات كما قالوا فكان واحد لكنه منع ان يلقيه بهذه الزيادة الا اليهم
الى محبيهم وامر ان يجرده منها الى القاء الى سواد المحكمة المقتضية لذلك خصوصا ما جاء في المنافقين وانى
بعد اظهاره وهو صلى الله عليه وآله يتألف قلوبهم ويبني لهم الوسائد ويجزل لهم العطاء ويقدمهم على خاصته
ونفسه واهله اذ ان من كان على عداوته وعداوة اهل بيته من الرؤساء وغيرهم كان يلي عليه لمن نفره في
المجامع ويلعن نفسه كلا اذ ان لا عادوها جذعاء ام ترى انه كان يتغير لهم وعوى لخلافة لولا اسبال ذيل الستر
عليهم والغض عنهم وما بال سعد ومن احاط به من الانصار لم يجيبوهم يوم السقيفة بما نزل فيهم والاحتجاج عليهم
بذلك من لا ناصح في الله لومة لائم سلمان وعمار وابو ذر ومن معهم حين وثبوا على ابي بكر وهو على المنبر يخوفونه
من الله ويأمرونه برد الحق الى اهله وهم يتعلقون بالاخبار النبوية وليس كان الاحتجاج بكتاب الله اعقد وما بال
مجالس الاحتجاجات واندية الخصومات ومناشدات علي عليه السلام ما طلبه من الخلافة بما جاء فيهم وفي اعدائهم وكثير
منها كان قبل الجمع ولو كان هناك متعلق بحرف للمصحف بالالسن وسار به الركبان وما كان بهم من لم تردد لنوف
الدواعي على نقله كما وردت علينا الاخبار بالتعلق في تلك المجامع بما جاء فيهم من الاي كآية التبليغ وآية الزكاة في
الصلوة ونحوها فان قلت هذا قول بالسقوط فان الغلاة يدعون ان ما بين الدفتين جميع ما نزل كما هو صريح
كلام الصدوق قلت جميع ما القي الى الناس وانه لم يبلغهم اكثر من ذلك واسقطوه لما اشار اليه كثير من نوفل الدواعي
على الضبط وتعدد الكتاب وكثرة القراء والحفاظ والمعاصرين لرؤيا امره وما ذكرناه من عدم الغرض في المحاجة
اقتضاه لحكمة سياق اسماء المنافقين فان قلت ان كان العلم بهذه الزيادات مقصورا عليهم وعلى خاصتهم فكيف
صح لامير المؤمنين ع ان يأتيهم بها انهم بالامس لم يكذبوه قلنا ان لم يأتهم به على انه تنزيل فقد جاءهم به على انه بيان
وتأويل وقد بينا انهم ما يكتبون التأويل مع التنزيل وقد ارتاب مع تجيئه باشتمال ما جاء به على التأويل انهم وما
كان ليحتجهم بتمييز التنزيل من التأويل على ان هذه الزيادات التي نزلت في شأنهم وان لم تكن معلومة لديهم لكن
ما يدل بها معلوم مثل بلغ ما انزل اليك في علي وظلموا آل محمد وسأل سائل بعذاب واقع للكافرين بولاية
علي مع لعلهم باسباب النزول فاذا وجدوا هذه الزيادات لم يثبته حملوها على البيان على انهم لما قالوا له دعه
قال ان قبلتموه فاقبلوني معه ولو قبلوه ورجعوا عليه مقامه ولزموا طاعته لكان هو المبلغ ولم يكن هناك

يرد عليه وكذا الكلام فيما دل من الاخبار على ان ما في ايدي الناس ليس كما انزل ولو قرئ كما انزل لالفيتنا مسمين
وكذلك كل ما جاء بان ما عندهم على خلاف ما عندنا كما روى سالم بن سلمة انه قرأ رجل على ابي عبد الله عليه السلام
وانا استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس فقال عليه السلام كف عن هذه القراءة حتى يقوم القائم عليه السلام
واما ما يدل منها على مجرد التحريف والتبديل فمعنى من التأويل الجواز ان يكون المراد تحريف المعنى بان تأولوا
اللفظ وحملوه على خلاف ما اريد به كما يدل عليه قول ابي جعفر ع فيما كتب الى سعد الخير وكان من نبذهم الكتاب
ان اقاموا حروفه وحرفوا حدوده فهم يروونه ولا يرعونه والجهال يعجبهم حفظهم للرواية والعلماء يحزنهم تركهم
للرعاية الخبر حتى ان من الناس من نزل الجميع على هذا حتى مثل قوله هكذا نزلت اي بهذا المعنى كما سيأتي ثم
لم يبق الا قليل من الاخبار قد تضمن دعوى الاسقاط فينزل على ان المراد اسقاط ما جوّزنا اعادته من قبل كتابة
من التأويل لما عرفت من انهم كانوا يكتبون التأويل مع التنزيل وبالجملة اسقاط ما اشتمل عليه كتاب علي من التأويل
والتفسير الذي هو عليهم كما قال صلى الله عليه وآله خصوصا وفي بعضها دعوى الزيادة كخبر الزنديق واول اخبار
العياشي وكان المراد بذلك المعنى الثاني ثم ان هذه الاخبار متناقضة ففي بعضها ما يدل على اشتمال المنزل على جميع
العلوم وفي بعضها كخبر الزنديق انهم اسقطوا ما كان عليهم وان مقصود الفاء جميع العلوم ومنها علم المنايا والبلايا
والاجال ونحو ذلك لكافة الناس فعلم ان ذلك من البطون التي جعلها   واما ما جاء من طرق العامة فقد قالوا
انه منسوخ التلاوة كما جاء في الصحيحين من انس في قصة اصحاب بئر معونة الذين قتلوا وقنت يدعو على
قاتليهم انه نزل فيهم قرآن قرأناه حتى رفع ان بلغوا عنا قومنا انا لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا ثم منهم من منع من
هذا النوع من النسخ وقضيته رد تلك الاخبار لكنها مستفيضة فيهم والذي حملنا على هذا الجمع مع ان الناس
بين مهمل لهذه الاخبار غير مكترث بها وهم الاكثرون او منزل لها على ما لا يخرج بها عن الاهمال لكن من حملها على ان ما سقط
كان من الكلام لا من القرآن ومع ان خفيها على ظاهرها ان المستفاد من تلك الاخبار هو ان محل التغيير بل كله على ما
يظهر من جواب الزنديق انما كان في اسماء اهل البيت وفضائلهم واسماء اعدائهم ومثالبهم وبالجملة ما هم عليه و
رأينا ان ابراز ذلك كله الى الناس خارج من قانون الحكمة مناقض لما استقامت عليه طريقة النبي ص في معاشرة القوم
وتألف قلوبهم حسب ما ذكرنا وان عدم تعرض امير المؤمنين ع واصحابه لذلك في الاحتجاج مع شهرته عند الناس
واشتهاره بينهم وهم يتعلقون بالاخبار والوقائع وما احتمل فيها من الايات مع عدم صراحتها فيها مستحيل في
مجاري العادات وكان ينبغي بمقتضى ذلك اطراحها كما عليه الاصحاب لان ما يستلزم الباطل باطل وان كان
الذي دعاهم الى ذلك غير ما ذكرنا غير انا وجدنا هذه الاخبار متكثرة ورواتها ثقات مشتهرة فكان مراعاتها
وتنزيلها مهما امكن اولى وكان هذا احمل وجه يعقل وفي الصافي لا يبعد ان يقال ان بعض المحذوفات

كان من قبيل التفسير والبيان ولم يكن من اجزاء القرآن فيكون التبديل من حيث المعنى اي حرفوه وغيروه في
تفسيره وتأويله اي حملوه على خلاف ما هو به فمعنى قولهم ع كذا نزلت ان المراد به ذلك وهو كما ترى قوله
والمشهور انه محفوظ فقد استدل الاحتجاج لذلك بامور اشار المصنف الى بعضها احدها تواتر الاخبار
عن النبي ص والائمة ع بعرض اخبارهم عليه والعرض على المحرف المبدل لا وجه له فدل على المنزل المحفوظ
لاستطاع الثاني انه لو سقط منه شيء لم يبق ثقة في الرجوع اليه ولم يبق فيه مجد وما امرنا بالتمسك
به والرجوع اليه الثالث اخباره عز وجل بحفظه ونفي الباطل عنه قال عز من قائل انا نحن نزلنا الذكر
وانا له لحافظون قال جل اسمه وانه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه واعترض
على الاولين بان ما بين الدفتين لما كان مقطوعا به لا تعلق لكلمة على نفي الزيادة صح العرض عليه
والرجوع اليه والتمسك به خصوصا والساقط انما هو ما كان عليهم وذلك في غير الاحكام والعرض والرجوع
انما هو على ما دل على الاحكام الشرعية الاصلية والفرعية وكذلك الرجوع والتمسك والاخذ انما هو لذلك
ومع الغض عن ذلك كله نقول انهم ع رخصوا لنا في ذلك لعلمهم بان ليس في الساقط ما يعرض عليه ويرجع
اليه الا وفي المثبت ما يقوم مقامه وذلك وجه انه ليس فيه ما يقوم مقامه لكن الضرورة اباحت ذلك
وكيف كان فهم الذين سوغوا لنا ذلك نعم لو كان من تلقاء انفسنا لتوجه على ان تستثنى النقصان هم
الاخبارية وهم لا يجيزون العرض ولا الرجوع الى الكتاب الا بتفسير من قبلهم وح فلا اشكال وعلى الثالث
بان المراد بالآية الاولى الحفظ من تطرق شبه المعاندين حيث لا يوجد فيه بحمد الله مدخل الى القدح فيه وربما
قيل ان الضمير في قوله له راجع الى النبي صلى الله عليه وآله لا الى القرآن فلا شاهد وبالآية الثانية ما رواه علي بن ابراهيم في
التفسير عن الباقر ع ان لا يأتيه الباطل من قبل التوراة ولا من قبل الانجيل والزبور ولا من خلفه اي لا
يأتيه من بعده كتاب يبطله وسائر ما رواه في مجمع البيان عن الصادقين عليهما السلام من انه ليس في اخباره عما كان
او يكون في المستقبل باطل وحكي الاول عن ابن عباس وعن الكلبي ايضا ان المراد بالحفظ ونفي الباطل ما يعم الحفظ
والتغيير والتبديل ولكن نقول انما هو القرآن في الجملة لا الكل فيرد فان ذلك واقع بل وما مر في احرق كما حكي
الوليد وغيره والحق ان اطلاق العرض والرجوع قاض بعدم التغيير والتبديل لا ان يدل دليل وحصر العرض
والرجوع في الاحكام والتغيير في غيرها منه مشتبه ممنوع والاية الاولى ظاهرة فيما يعم الحفظ من التغيير
قوله انما هو القرآن في الجملة لا الكل فيه كلام لم يصدر عن روية فان المراد من حيث هو اعني بالرسالة
مجموعه لا ما رسم فيه من النسخ فان جميعها يؤول الى التلف وهو في الصدور والصحف محفوظ حتى لو فرض
ونعوذ بالله تلف كل نسخة على وجه الارض مع بقائه على ما انزل من دون ان يعرض له ما يغيره في الناس

ايضا محفوظا ولم يكن ذلك التلف كله قادحا في حفظه انما يقدح فيه ان يبدل في الناس حتى يكون الذي يدعي
المسلمون انه هو المنزل محرفا مغيرا كما يدعيه اهل النقص والتغيير فاعرفه والنافين ان فسرت في الاخبار
ما ذكر لكن ذلك لا يمنع من عمومها كيف وورود التحريف عليها ينافي الباطل من خلفه وقال الصدوق بعد ان ذكر
ما حكيناه عنه في منتهى الفصل ما نصه وما روي من ثواب قراءة كل سورة من القرآن وثواب من ختم القرآن
كله وجواز قراءة سورتين في ركعة نافلة والنهي عن القران بين سورتين في ركعة فريضة تصديق لما قلنا
في امر القرآن وان مبلغه ما في ايدي الناس وكذلك ما روي من النهي عن قراءة القرآن كله في ليلة واحدة وانه
لا يجوز ان يختم في اقل من ثلاثة ايام تصديق لما قلنا ايضا هذه ادلته وانها لشواهد صدق فان المنافي من
اطلاق اسم القرآن والسورة انما هو الحقيقي الواقعي فيكون هو المراد فلو فرض انه غير ما عند الناس لكان تكليفا
بما لا يطاق وقد رأيت احتجاج السيد وحاصله ان سقوط شيء منه مع شدة هذا الضبط والاهتمام خارج
عن مجاري العادات وقد عرفت ما عليه وله واحتج شيخنا رحمه الله بروايات الثقلين قال وهذا يدل على انه موجود في كل
عصر لانه لا يجوز ان يأمرنا بالتمسك بما لا نقدر على التمسك به كما ان اهل البيت ومن يجب اتباع قوله حاصل
في كل وقت واعترضه في الصافي بانه يكفي في وجوده في كل عصر وجوده كما انزل الله محفوظا عند اهله ووجود
ما نحتاج اليه منه عندنا وان لم نقدر على الباقي كما ان الامام كذلك فان الثقلين سيان في ذلك والجواب
ان التمسك بهم عبارة عن موالاتهم وسلوك طريقتهم وذلك ممكن مع الغيبة للعلم بهم وطريقتهم ع وهذا
خلاف التمسك بالكتاب فانه انما يتحقق بالاخذ به ولا يمكن الا بالاطلاع عليه فقد بان الفرق وانفتح الامر وقد
رأيت كيف سلكنا هذه ضروب من الاحتجاج ثم اني رأيت للفاضل المحقق قاضي القضاة علي بن عبد العال
رسالة في نفي النقيصة صدرها بحكاية كلام الصدوق ره ثم اعترض بوروده ما يدل على النقيصة واجاب بان
الحديث اذا جاء على خلاف الدليل القاطع من الكتاب والسنة المتواترة او الاجماع ولا يمكن تأويله ولا حمله على
بعض الوجوه وجب طرحه ثم حكى الاجماع على هذه الضابطة واستفاضة النقل ثم روى قطعة من اخبار العرض
ثم قال ولا يجوز ان يكون المراد بالكتاب المعروض عليه غير هذا المتواتر الذي بايدينا وايدي الناس والا لزم
التكليف بما لا يطاق فقد ثبت وجوب عرض الاخبار على هذا الكتاب واخبار النقيصة اذا عرضت عليه كانت
مخالفة له لدلالة القرآن على انه ليس هو واي تكذيب يكون اشد من هذا فكان حاصل استدلاله ان اخبار النقيصة
مخالفة لكتاب الله تعالى فيجب ردها الى ان قال ثم حكم بانها من المتشابهات فيجب ردها الى المحكمات
كما قال ابو الحسن الرضا ع في اخبارنا متشابه ككتاب القرآن فردوا متشابهها الى محكمها ولا تتبعوا متشابهها
دون محكمها فتضلوا ثم ذكر ان التأويل الذي به تخلص من معارضة المحكم وتحقق الرد اليه هو ان تحمل على ان

ان المراد بقوله ما ان القوم غيروه وبدلوه ونقصوا منه التغيير في تفسيره وتاويله بان فسروه بخلاف ما هو
عليه في نفس الامر من التاويل ونقيض ما نزل عليه من التفسير وان المراد بقولهم ان الكتاب الذي نزل به
جبرئيل ع عند اهل البيت ع او عند القائم من آل محمد ع ان التفسير والتاويل الحق الذي لا ياتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه هو الذي عند العترة الطاهرة ثم وجه سواه لا حاصل انه كان ينبغي اطراح
هذه الاخبار واهمالها وتكذيبها لمعارضتها لظاهر الكتاب مع انها اخبار آحاد مضافا الى ما في اكثرها
من ضعف الاسناد واجاب بما حاصله ان ابداه اكابر الاصحاب لاخبارنا في كتبهم المعتبرة التي ضمنوا
صحة ما فيها فان من بعضها فان لهم طرقا في تصحيحها من غير جهة الروات كالاجماع على مضمون المتن
واحتفافه بالقرائن المفيدة للقطع فاخرجوها قال وليس عندي تشخيص هؤلاء الفحول بصحة المتن بادون
من توثيق رواتها ولقبول القول في تعديل الرواة وجرحهم على شهادة هؤلاء وامثالهم ومن سلفهم ثم قال
بل ندعي تواتر كثير تلك الاخبار اليهم لقرب العهد ثم قال فظهر ان هذه الاحاديث مما لا يمكن ردها و
تكذيبها وتعين اتباعها والعمل بها الا ما نصوا على رده وانها ليست بكاذبة اخبار آحاد واحتج على ذلك
مضافا الى ما سبق بان قدماء الاصحاب كانوا ينكرون العمل بخبر الواحد ويتبرؤن منه كما يتبرؤن من
القياس وينسبون ذلك الى مخالفيهم وهم يعملون بهذه الاخبار حتى انا نجد خلافهم في الاقوال بحسب
هذه الاخبار ثم اتم الرسالة قريبا من ثلثيها في اثبات تبري الاصحاب عن العمل باخبار الاحاد لنقل شي
من كلام السيد والشيخ والمحقق وصاحب المعالم ويتوجه عليه فيما استدل به من دعوى مخالفة الاخبار المتضمنة
للكتاب وكونها مكذبة له المنع اذ اقصى ما فيها ان ما في ايدي الناس ليس بتمام الكتاب وليس في الكتاب
ما يدل على انه تمام الكتاب لتكون مكذبة له وفي دعوى صحة هذه الاخبار برواية اكابر الاصحاب لها ان قضية
اعراضهم من الاحد بمضمونها تضعيفها مضافا الى ضعفها في نفسها وطريقة الاصحاب في العمل باخبار الاحاد
ما تيلنا انشاء الله تعالى في الاخبار موضحة **قوله** ثم اعلم ان السبعة قوله وهم جماعة كثيرون قال الذهبي في طبقات القراء
بعد ان ذكر ان المشتهرين بما قرءوا القرآن من الصحابة منهم ابو هريرة سبعة عثمان وعلي وابي وزيد بن ثابت
وابن مسعود وابو الدرداء وابو موسى الاشعري وقد قرأ على ابي جماعة من الصحابة منهم ابو هريرة وابن عباس
وعبد الله بن السائب واخذ ابن عباس عن زيد ايضا واخذ منهم خلق عظيم من التابعين فمن كان بالمدينة
ابن المسيب وعروة وسالم وعمر بن عبد العزيز وسليمان وعطاء ابنا يسار ومعاذ بن الحارث المعروف
بمعاذ القاري وعبد الرحمن بن هرمز الاعرج وابن شهاب الزهري ومسلم بن جندب وزيد بن اسلم و
من كان بمكة عبيد بن عمير وعطاء ابن ابي رباح وطاوس ومجاهد وعكرمة وابن ابي مليكة وبالكوفة

علقمة

علقمة والاسود ومسروق وعبيدة وعمرو بن شرحبيل والحارث بن قيس والربيع بن خثيم وعمرو بن ميمون وابو
عبد الرحمن السلمي وزر بن حبيش وعبيد بن نضيلة وسعيد بن جبير والنخعي والشعبي وبالبصرة ابو
العالية وابو رجاء ونصر بن عاصم ويحيى بن يعمر والحسن وابن سيرين وقتادة وبالشام المغيرة بن هشام
المخزومي صاحب عثمان وخليفة بن سعد صاحب ابي الدرداء ثم تجرد قوم واعتنوا بضبط القرآن والقراءة
اتم عناية حتى صاروا ائمة يقتدى بهم ويرحل اليهم وكان بالمدينة ابو جعفر يزيد بن القعقاع ثم شيبة بن
نصاح ثم نافع بن نعيم وبمكة عبد الله بن كثير وحميد بن قيس الاعرج ومحمد بن محيصن وبالكوفة يحيى بن
وثاب وعاصم بن ابي النجود ثم يعقوب الحضرمي وبالشام عبد الله بن عامر وعطية بن قيس الكلابي واسماعيل بن
عبد الله بن المهاجر ثم يحيى بن الحارث الذماري ثم شريح بن يزيد الحضرمي واشتهر من بين هؤلاء في الافاق
الائمة السبعة نافع واخذ عن سبعين من التابعين منهم ابو جعفر وابن كثير واخذ عن عبد الله بن السائب الصحابي
وابو عمرو واخذ عن التابعين وابن عامر واخذ عن ابي الدرداء واصحاب عثمان وعاصم واخذ عن التابعين
وحمزة واخذ عن عاصم والاعمش والسبيعي ومنصور بن المعتمر وغيرهم والكسائي واخذ عن حمزة وابي بكر
بن عياش ثم انتشرت القراءة في الاقطار وتفرقوا اما بعدهم واشتهر من رواة كل طريق من طرق القراءة السبعة
راويان فعن نافع قالون وورش عنه وعن ابن كثير قنبل والبزي عن اصحابه عنه وعن ابي عمرو الدوري والسوسي
عن اليزيدي عنه وعن ابن عامر هشام وابن ذكوان عن اصحابه عنه وعن عاصم ابو بكر بن عياش وحفص عنه
وعن حمزة خلف وخلاد عن سليم عنه وعن الكسائي الدوري وابو الحارث ثم لما اتسع الخرق وكاد الباطل
يلتبس بالحق قام جهابذة الائمة وبالغوا في الاجتهاد وجمعوا الحروف والقراءات وبينوا الصحيح والمشهور
والشاذ باصول اصلوها واركان فصلوها فاول من صنف في القراءات ابو عبيد القسم بن سلام ثم احمد بن
جبير الكوفي ثم اسماعيل بن اسحق المالكي صاحب قالون ثم ابو جعفر بن جرير الطبري ثم ابو بكر الداجوني ثم ابو بكر
بن مجاهد ثم قام الناس في التاليف بجميع انحائه وائمة القراء كثيرون لا يحصون وقد الف في طبقاتهم حافظ
الاسلام ابو عبد الله الذهبي وحافظ القراء ابو الخير بن الجزري **قوله** وقدماء العامة اتفقوا على عدم
جواز العمل بقراءة غير السبعة او العشرة المشهورة اقول هذا انما وقع فيما اشتهر من كتب متاخريهم واما متقدموهم
فعلى خلاف ذلك قال ابو بكر بن العربي ليست هذه السبعة متعينة للجواز حتى لا يجوز غيرها كقراءة ابي جعفر
وشيبة والاعمش ونحوهم فان هؤلاء مثلهم وفوقهم قال في الاتقان وكذا قال غير واحد منهم مكي وابو العلا
الهمداني واخرون من ائمة القراء وقال ابو حيان ليس في كتاب ابن مجاهد ومن تبعه من القراءات المشهورة
الا النزر اليسير فهذا ابو عمرو بن العلا اشتهر عنه سبعة عشر او عشرون او اكثر راويا وساق اسمائهم واقتصر في كتاب

ابن مجاهد على اليزيدي واشتهر عن اليزيدي عشرة انفس فكيف يقتصر على الدوري والسوسي وليس لهما مزية
على غيرهما لان الجميع مشتركون في الضبط والاتقان والاشتراك في الاخذ قال ولا اعرف لهذا سببا
الا نقص العلم وقال القراب في الشافي التمسك بقراءة سبعة من القراء دون غيرهم ليس فيه اثر ولا سنة
وانما هو جمع بعض المتاخرين فانتشر وتوهم انه لا تجوز الزيادة على ذلك وذلك لم يقل به احد بل ويد
ان بعض المتاخرين اقتصر فيما جمع على قراءة السبعة فانتشر هذا الجمع وصار يوهم المنع من الزيادة وقال
ابو شامة في المرشد لا ينبغي ان يغتر بكل قراءة تعزى الى احد السبعة ويطلق عليها لفظ الصحة وانها انزلت
هكذا الا اذا دخلت في ذلك الضابط بل الضابط اجتماع شرائط القبول وهو الذي سنحكيه عن ابن الجزري
قال فح لا ينفرد بنقلها مصنف عن غيره ولا يختص ذلك بنقلها عنهم بل ان نقلت عن غيرهم من القراء فذلك
لا يخرجها عن الصحة فان الاعتماد على استجماع تلك الاوصاف لا على من تنسب اليه فان القراءة المنسوبة الى كل قارئ
من السبعة وغيرهم منقسمة الى المجمع عليه والشاذ غير ان هؤلاء السبعة لشهرتهم وكثرة الصحيح المجمع عليه في
قراءتهم تركن النفس الى ما نقل عنهم فوق ما ينقل عن غيرهم وقال ابن الجزري في اول كتاب النشر كل قراءة
وافقت العربية ولو بوجه ووافقت احد المصاحف العثمانية ولو احتمالا وصح سندها فهي القراءة الصحيحة
لا يجوز ردها ولا يحل انكارها بل هي من الاحرف السبعة التي نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها سواء كانت
عن الائمة السبعة ام عن غيرهم من الائمة المقبولين ومتى اختل ركن من هذه الاركان الثلثة اطلق عليها ضعيفة
او شاذة او باطلة سواء كانت عن السبعة او عمن هو اكبر منهم قال هذا هو الصحيح عند ائمة التحقيق من السلف
والخلف صرح بذلك الداني ومكي والمهدوي وابو شامة وهو مذهب السلف الذي لا يعرف عن احد منهم خلافه
ثم حكى عن ابي شامة ما قدمناه ثم قال وقولنا ولو بوجه نريد به وجها من وجوه النحو سواء كان افصح ام فصيحا مجمعا
عليه ام مختلفا فيه اختلافا لا يضر مثله اذا كانت القراءة مما شاع وذاع وتلقاه الائمة بالاسناد الصحيح اذ هو
الاصل والركن الاقوم وكم من قراءة انكرها بعض اهل النحو وكثير منهم ولم يعتبر انكارهم كاسكان بارئكم ويامركم
وخفض والارحام ونصب ليجزي قوما والفصل بين المتضايفين في قتل اولادهم شركائهم قال الداني وائمة
القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الافشى في اللغة والاقيس في العربية بل على الاثبت في الاثر والاصح
في النقل اذا ثبتت الرواية لم يردها قياس عربية ولا فشو لغة لان القراءة سنة متبعة يلزم قبولها كما روي
عن زيد بن ثابت ثم قال ونعني بموافقة احد المصاحف ما كان ثابتا في بعضها دون بعض كقراءة ابن عامر قالوا
اتخذ الله في البقرة بغير واو وبالزبر وبالكتاب باثبات الباء فيهما فان ذلك ثابت في المصحف الشامي وقراءة
ابن كثير تجري من تحتها الانهار في اخر براءة بزيادة من فانه ثابت في المصحف المكي ونحو ذلك فان لم تكن في شيء

من المصاحف

من المصاحف العثمانية فشاذة لمخالفتها الرسم المجمع عليه ثم قال وقولنا ولو احتمالا نعني به ما وافقه ولو تقديرا
كملك يوم الدين فانه كتب في الجميع بلا الف فقراءة الحذف توافقه تحقيقا وقراءة الالف توافقه تقديرا لحذفها في
الخط اختصارا كما كتب ملك الملك وقد يوافق اختلافات القراء الرسم تحقيقا نحو تعلمون بالتاء والياء ويغفر لكم
بالياء والنون ونحو ذلك لتجرد المصاحف من النقط والشكل ثم قال ونعني بصحة السند ان يروي تلك القراءة
العدل الضابط عن مثله وهكذا حتى ينتهي وتكون مع ذلك مشهورة عند ائمة هذا الفن غير معدودة من
الغلط او مما شذ وقال مكي ما روي في القرآن على ثلاثة اقسام قسم يقرأ به ويكفر جاحده وهو ما نقله الثقات
ووافق العربية وخط المصحف وقسم صح نقله عن الاحاد وصح في العربية وخالف لفظه الخط فيقبل ولا يقرأ
به لمخالفته لما اجمع عليه ولانه لم يؤخذ باجماع بل باخبار الاحاد ولا يثبت به قرآن ولا يكفر جاحده ولبئس ما صنع من جحده وقسم نقله
ثقة ولا وجه له في العربية او غير ثقة فلا يقبل وان وافق الخط قال ابن الجزري ومثال الاول كثير كمالك ومالك
ويخدعون ويخادعون ومثال الثاني قراءة ابن مسعود وغيره والذكر والانثى وقراءة ابن عباس كل سفينة
صالحة قال وقد اختلف العلماء في القراءة بذلك والاكثر على المنع لانها لم تتواتر وان ثبتت بالنقل
فهي منسوخة بالعرضة الاخيرة وباجماع الصحابة على المصحف العثماني ومثال ما نقله غير ثقة كثير في كتب
الشواذ مما غالب اسناده ضعيف كالقراءة المنسوبة الى ابي حنيفة التي جمعها ابو الفضل الخزاعي ونقلها
ابو القسم الهذلي نحو انما يخشى الله من عباده العلماء برفع الله ونصب العلماء وقال الدارقطني وجماعة
ان هذا الكتاب موضوع وقال في الاتقان قد اتقن الامام ابن الجزري هذا الفصل وقد تحرر لي منه ان
القراءات انواع الاول المتواتر وهو ما نقله جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب عن مثلهم الى منتهاه وغالب
القرآن كذلك الثاني المشهور وهو ما صح سنده ولم يبلغ درجة التواتر ووافق العربية والرسم واشتهر
عند القراء فلم يعدوه من الغلط ولا من الشذوذ وقد صنف في ذلك التيسير للداني وقصيدة الشاطبية و
غيرهما الثالث الاحاد وهو ما صح سنده وخالف الرسم او العربية ولم يشتهر الاشتهار المذكور ولا يقرأ به
كما اخرج الحاكم عن ابي بكرة ان النبي صلى الله عليه وآله قرأ متكئين على رفارف خضر وعباقري حسان وعن
ابي هريرة انه قرأ لقد جاءكم رسول من انفسكم بفتح الفاء وعن عائشة انه قرأ فروح وريحان بضم
الراء الرابع الشاذ وهو ما لم يصح سنده كمن قرأ ملك يوم الدين بصيغة الماضي ونصب يوم اياك تعبد
ببنائه للمفعول وفيه كتب مؤلفة الخامس الموضوع كقراءات الخزاعي قال وظهر لي سادس المدرج وهو ما زيد
في القراءات على وجه التفسير كالحديث المدرج وذلك كقراءة سعد بن ابي وقاص وله اخ او اخت من ام وابن
عباس ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم الحج وابن الزبير ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون

بالمعروف وينهون عن المنكر ويستعينون بالله على ما اصابهم قال السمرقندي ادركنا كانت قراءة فمن بعد وعن الحسن انه كان يقراوه وان منكم الا واردها الورود الدخول قال قال ابن الجزري وربما كانوا يقرءون التفسير في القراءة ايضاحا وبيانا لانهم محققون لما تلقوه عن النبي صلى الله عليه وسلم قرانا فهم آمنون من الالتباس واما من يقول ان بعض الصحابة يجيز القراءة بالمعنى فقد كذب اذا عرفت هذا تبين لك انهم متطابقون على ان الذي يجب العمل به هو ان المتواتر والصحيح وهو الجامع للشرائط الثلثة سواء كان من السبع او من العشر او من غيرها نعم ذكر صاحب الاتقان انه لا خلاف ان كل ما هو من القران يجب ان يكون متواترا في اصله واجزائه واما في محله ووضعه وترتيبه فكذلك عند المحققين للقطع بان العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله لتوفر الدواعي على نقل جمله وتفاصيله فما نقل احادا ولم يتواتر يقطع بانه ليس من القرآن وقضية ذلك المنع من الاخذ بغير السبع او العشر لان المعلوم تواتره انما هو هي وغيرها غير معلوم فان قلت اوليس من شرائط القبول كونه موافقا للرسوم والمرسوم متواتر فكان متواترا قلت كم من موافق للرسم غير مخالف له هو من الشواذ المرفوضة كملك بصيغة الماضي ونعبد للمفعول لتجرد الرسم من النقط والشكل والحاصل ان الشرط عدم مخالفة المرسوم والمتواتر منه وجه فانه من حيث هو رسم بالبناء انما هو مبهم دون خصوص الهيئات فان تواترها انما يكون بالقراءة كمالك وملك ونعبد المعلوم فقد بان لك ان ليس كل مشهود متواتر وظهران بين الدعوتين تدافعا وصاحب الاتقان حكم بكليهما ثم حكى عن كثير من الاصوليين اشتراط تواتر ما عدا الاصل واعترض بانه لا ينهض وتجاوز قوم الحد فحكموا بان القراءات السبع هي الاحرف السبعة التي جاء بها الخبر المشهور من غير بينة ولا برهان وقضية ذلك ان يكون ما سواها خارجا من القران وهذا خرق لما اجمعت عليه الامة ومن ثم اشتد عليه نكير الائمة ورده ابلغ رد قال ابو شامة ظن قوم ان القراءات السبع الموجودة الآن هي التي اريدت في الحديث وهو خلاف اجماع اهل العلم قاطبة وانما يظن ذلك بعض اهل الجهل وقال مكي من ظن ان قراءة هؤلاء القراء كنافع وعاصم هي الاحرف السبعة التي في الحديث فقد غلط غلطا عظيما قال ويلزم من هذا ان ما خرج عن قراءة هؤلاء السبعة مما ثبت عن الائمة ووافق خط المصحف ان لا يكون قرانا وهذا غلط عظيم فان الذين صنفوا القراءات من الائمة المتقدمين كابي عبيد القسم بن سلام وابي حاتم السجستاني وابي جعفر الطبري واسمعيل القاضي وقد ذكروا اضعاف هؤلاء وكان الناس على راس المائتين بالبصرة على قراءة ابي عمرو ويعقوب وبالكوفة على قراءة حمزة وعاصم وبالشام على قراءة ابن سلام ومكة على قراءة ابن كثير وبالمدينة على قراءة نافع واستمروا على ذلك فلما كان على راس الثلثمائة اثبت ابن مجاهد

الكلام

اسم الكسائي وحذف يعقوب قال والسبب في الاقتصار على السبعة مع ان في ائمة القراء من هو اجل منهم قدرا واكثر منهم عددا ان الرواة عن الائمة كانوا كثيرين جدا فلما تقاصرت الهمم اقتصروا مما يوافق خط المصحف على ما يسهل حفظه وتنضبط القراءة به فنظروا الى من اشتهر بالثقة والامانة وطول العمر في ملازمة القراءة والاتفاق على الاخذ عنه فافردوا من كل مصر اماما واحدا ولم يتركوا مع ذلك نقل ما كان عليه الائمة غير هؤلاء كقراءة يعقوب وابي جعفر وشيبة وغيرهم قال وقد صنف ابن جبير المكي قبل ابن مجاهد كتابا في القراءات واقتصر على خمسة اختار من كل مصر اماما وانما اقتصروا على ذلك لان المصاحف التي ارسلها عثمان الى هذه الامصار كانت خمسة ومن الناس من قال انه وجه بسبعة هذه الخمسة ومصحف الى اليمن واخر الى البحرين ولما اراد ابن مجاهد وغيره مراعاة هذا العدد ولم يعلم لذينك المصحفين بخبر اثبتوا قاريين اخرين كملوا بهما العدد فصادف ذلك موافقة العدد الذي ورد به الخبر ووقع عليه من لم يعرف المسئلة فظن ان المراد بالاحرف السبعة القراءات السبع قال والاصل المعتمد صحة السند في السماع واستقامة الوجه في العربية وموافقة الرسم واصح القراءات سندا نافع وعاصم وافصحها ابو عمرو والكسائي وقال الكواشي كل ما صح سنده واستقام وجهه في العربية ووافق خط المصحف الامام فهو من السبعة المنصوصة ومتى فقد شرط من الثلثة فهو الشاذ وقد اشتد انكار ائمة هذا الشان على من ظن انحصار القراءة المشهورة في مثل ما في التيسير والشاطبية وقد سمعت ما حكيناه عن ابن العربي وابي حيان وقال السبكي في شرح المنهاج قال الاصحاب تجوز القراءة في الصلوة وغيرها بالقراءات السبع ولا تجوز بالشاذة وظاهر هذا يوهم ان غير السبع المشهورة من الشواذ وقد نقل البغوي الاتفاق على قراءة يعقوب وابي جعفر وهذا القول هو الصواب ثم قال والخارج عن السبع المشهورة على قسمين منه ما يخالف رسم المصحف وهذا لا شك انه لا يجوز قراءته لا في صلوة ولا في غيرها ومنه ما لا يخالف رسم المصحف ولم تشتهر القراءة به وانما ورد من طريق غريب لا يعول عليه وهذا يظهر المنع من القراءة به ايضا ومنه ما اشتهر عن ائمة هذا الشان القراءة به قديما وحديثا فهذا لا وجه للمنع منه ومن ذلك قراءة يعقوب وغيره وفي هذا تاكيد لما ذكرناه انفا من تطابق الكلمة على العمل بالمشهود وعدم الانحصار في المتواتر قلت طرق شيئ وقع للقوم ههنا انهم زعموا ان اختلاف مصاحف عثمان التي كتبها وارسلها الى البلدان كان عن قصد وانه كان بحسب الوجوه التي نزل بها القران حتى زعموا ان موافقة القراءة لرسم واحد منها مصحح لها وان خالف الباقيات وهم يعلمون ان غرض عثمان من جمع الصحف والمصاحف في مصحف واحد وحرق البواقي انما كان رفع الاختلاف وانما وقع فيها الاختلاف على وجه الاتفاق كما يقع لنساخ الكتاب حسبما جرت به العادات ثم تراه حضر بكل

في كل طبقة وانهم يريدون عما يعتبر في التواتر فقصاراه ان يكون اليهم وما كان ليريدان ان هذه الطرايق منقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم بالتواتر لما هو معلوم لدى كل احد ان كل واحد من هؤلاء السبعة لم يرد على طريقة مسلوكة ومذهب محدود والا لم ينسب اليه بل اختار في كل حرف من طرايق مشايخه ما اداه اليه اجتهاده وصوبه نظره حتى يالف من مجموع ذلك طريقة لم تكن من قبل ولذلك نسبت اليه وكذا الكلام في الاجماع المنقول على تواترها بالسنة جماعة اللهم الا ان يدعى تواترها ان الف منه دون المجموع وان كل واحد من السبعة كان ينتخب ما ورد عليه من الطرايق ما هو المتواتر حتى الف طريقته من متواترات وان لم يكن المجموع من حيث هو مجموع اي مع الهيئة التركيبية متواتر فهذا ممكن مقصود تواترها على هذا الوجه وقد حكاه الثقات واجمع عليه الناس وحكى الاجماع جماعة فلا وجه لانكاره فان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود لكن هذه الدعوى يكذبها الوجدان فان قراءة كل واحد منهم مشتملة على المتواتر والمشهود والشاذ كما قراه ابو عمرو قتل اولادهم شركاؤهم برفع القتل ونصب الاولاد وجر الشركاء نعم ان اريد تواترها اشتمالها على ما هو متواتر وان اشتملت على غيره ايضا صح وقد حكى الشهيد الثاني عن جماعة من القراء انهم قالوا ليس المراد بتواتر السبع والعشر ان كلما ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار المتواتر فيما نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل عن السبعة فضلا عن غيرهم شاذ ومن هنا يظهر ان ما وقع لبعضهم من انكار التواتر في بعض الحروف تلويحا او تصريحا لا يستلزم انكار تواتر القراءة في الجملة وذلك كما وقع لصاحب الكشاف عند حكاية قراءة ابن عامر قتل اولادهم شركائهم على الفصل بين المتضايفين حيث حكم بسماجته ورده كما سمج ورد زج القلوص ابي مزاده ثم قال والذي حمله على ذلك ان راى في بعض المصاحف شركائهم مكتوبا بالياء وكيف يرد المتواتر ويبني على الوهم والشيخ الرضي في العطف على الضمير المجرور حيث قال في الرد على استدلال الكوفيين بقراءة حمزة تساءلون به والارحام بالجر لنا نقول الظاهر ان حمزة جوز ذلك بناء على مذهب الكوفيين لانه كوفي ولا نسلم تواتر القراءات السبع اذ المراد كل حرف منها الا انكار ان يكون فيها متواتر للقطع باشتمال كل منها على المتواتر لا يقال ان ثم هنا كانت جميع القراءات متواترة اذ ما من قراءة الا وبعض ما تاتي منه بل اكثره متواتر وهو مواقع الاجتماع كبسم الله والحمد لله ورب العالمين والدين واياك نستعين واهدنا والمستقيم وانعمت والمغضوب والضالين واحتج بعض متاخري المتاخرين على عدم تواترها الى الشارع بان كتب القراءة والتفسير مشحونة من حكاية قراءة اهل البيت عليهم السلام في مقابلة قراءة السبعة او احادهم يقولون قراءة عاصم كذا وقراءة علي كذا بل ربما قالوا وهكذا نزلت رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك كما وقع في غيره

قوله

قوله

وجه بلد فوله ومنهم من تكلم في هذا المقام من الشيعة ايضا انت تعلم ان اصحابنا ما كانوا ليأخذوا في فرع فضلا عن اصل بالمتابعة والتقليد لاكابر الموافقين فضلا عن المخالفين الا كلمة اجل من هذه الا قال وجرى عليه من تكلم من الشيعة ونحو ذلك واقضي ما هنالك انه خطاء في الاجتهاد وليس بعجيب وكان الذي حداهم على ذلك ان التكليف تعلق بقراءة القرآن والقران عبارة عن المادة والهيئة ولما كانت السبعة عندهم متواترة حتى حكى جماعة منهم كما في المدارك الاجماع على تواترها والمتواتر قرآن قطعا وغيره ليس بقرآن عند قوم كما مر في الاتقان ومحتمل عند آخرين تعين المقطوع به لان تعين القراءة لا يتم الا به وكذا الثلثة الاخر اعني قراءة ابي جعفر ويعقوب وخلف عند الاكثرين وقال صاحب المنهج القول بان القراءات الثلث غير متواترة في غاية السقوط قال وقد سمعت ابي يعني السبكي يشدد النكير على بعض القضاة وقد بلغه انه منع من القراءة بها وحكى في الذكرى عن بعض اصحابنا المنع من القراءة ثم رجح الجواز محتجا بثبوت تواترها كتواتر السبع ثم المراد بتواترها حصول التواتر فيها لا ان كل حرف منها كذلك وقد حكى الشهيد الثاني عن جماعة من القراء انهم قالوا ليس المراد بتواتر السبع والعشر ان كل ما ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار التواتر فيها وان لا ينقص بالنقل من السبعة فضلا عن الثلثة الاخر شاذ وقد تجاوز السبكي الحد حيث زعم انها متواترة معلومة من الدين بالضرورة حتى قال وكل حرف انفرد به واحد من العشرة معلوم من الدين بالضرورة انه نزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكابر في شيئ من ذلك الا جاهل وقد يقال ان المتواتر ان سلم فالى رواتها لا الى النبي صلى الله عليه وسلم قال الزركشي في البرهان السبع متواترة عند الجمهور وقيل بل مشهورة والتحقيق انها متواترة عن الائمة السبعة اما تواترها عن النبي صلى الله عليه وسلم ففيه نظر فان اسنادهم لهذه القراءات السبعة موجود في كتب القراءات وهي نقل الواحد عن الواحد هذا كلامه بل قد نقول ان تواترها الى البعض بل الى مشايخهم غير معقول وذلك ان احدهم كان اماما ورعا ونهرهما اماما شرع للناس طريقا في القراءة وجاءتهم بطريقته لا تعرفها الا من قبله والا لم يختص بها فكيف يكون مع هذا متواترا الى النبي صلى الله عليه وسلم او الى الصحابة او الى من اخذ عنهم وهذا خلاف رواتهم فانا قد نقول ان طريقة كل واحد منهم نقلها عنه من يؤمن تواطئهم على الكذب الى ان دونت لها الكتب ودونت بها الصحف ثم صار تواتر تلك الصحف في كل عصر الى زماننا مقتضيا لتواترها وما احتج به بعض متاخري المتاخرين على عدم تواترها اليهم ايضا من ان لكل قاري راويين مردود بما عرفت من ان الرواة كثيرون لكن اشتهر لكل واحد اثنان وما حكى في المدارك عن جده الشهيد رضي الله عنهما عن بعض محققي القراءة من انه قد وجد كتابا فيه اسماء الرجال الذين نقلوا هذه القراءات

فكل طبقة

الذين انعمت ولا الضالين فان السبعة قرؤوا الذين ولا وقرأ عمرو بن الزبير من انعمت وروي عن اهل
البيت وقرأ عمر ايضا وغير الضالين وروي عن علي ع والجمهور ان يجيبوا بحمل ما روي عن ارباب الشريعة
على رواية الآحاد كما هو الظاهر فان ثبت تواترها كان الامر بالعكس بل قد يقال لا مانع من تواترها اذ
ما يجاب فانه مشترك بين الكل مع تواتره بل اغلب مواقع الاجتماع بين كثير منها فضلا عن اجتماع
الكل متواتر لانا نقول انا اردنا بالبعض المذكور ما به الامتياز والمعنى ان ما يفارق غير السبع السبع
مثلا لا متواتر فيه بخلاف السبع فان ما تفارق به غيرها اكثره متواتر لكن لنا بعد هذا كلام في التواتر
نظر فان تواتر ما به امتياز كل قراءة عن البواقي مع عدم علم اصحابها بكا من البعد وكيف يطلع من
جاء بعدهم على تواتر الجميع ولا يطلع بعضهم على بعض مع انها من فن واحد والماخذ واحد ان هذا
ها خارج من مجاري العادات ام كيف يصح هذا وكل امام في زمانه يمنع من ان يؤخذ الا بقراءته ومن ثم اخذ
طريقة وكذلك نريها اهل زمانها الذين يقتدون به فكيف صار من جاء بعدهم الكل يجيزون الكل ويرون
ان جميعها متواتر وان كل واحد منها جاء على وجه من الوجوه التي نزل بها الكتاب اتراهم اطلعوا على ما لم
يطلع عليه الائمة واهل زمانهم وعرفوا من وجوه القرآن ما لم يعرفوه لان يقينا انه انما يحصل بالاقتصار
عليها اذ لا كلام في الاخذ بها الا ما علم شذوذه او رفضه انما الكلام فيما عداها ومن هنا يظهر صواب
ما عليه الاصحاب **قوله** ولكن لم ينقل دليل الخ هنا سؤالان احدهما انه كيف صح الاخذ بقراءة السبعة
وقد اشتملت على غرائب غير مالوفة في فصيح الكلام من الامالة والروم والاشمام والقلب ونحو ذلك الثاني
انه ان صح الاخذ بها فكيف منع غيرها وهل هذا في العبادات الا تشريع وكان الواجب ان يؤخذ بما علم تواتره
من السبعة ومن غيرها ولو في حرف واحد وما لم يعلم يجب فيه سلوك مذهب العرب المعروف وطريقة
اهل الحجاز فانه نزل بلغتهم اللهم الا ان تشتهر القراءة عندهم شهرة ترجح في النفس على ما يقتضيه القانون العربي
والمصنف لم يتعرض للاول وانما تعرض للثاني وجوابه ما عرفت والجواب عن الاول ان اتباع هؤلاء القراء ليس
بحادث بل هو امر معروف في سالف الدهر على عهد الائمة اعلام الهدى ع وقد كانوا يرون اصحابهم وسائر
من يتردد اليهم يعتمدون امثالهم ويسلكون سبيلهم فلولا ان ذلك امر معروف لديهم مقبول عندهم خصوصا
وهو امر تعم به البلوى وتبنى عليه العبادة الكبرى لانكروه عليهم وما بال اصحابهم لا يسالونهم عن ذلك انه
هم يسالون عن المسائل النقير مع ان فيهم من وجوه القراء وانهم مثل ابان بن تغلب الذي قال له ابو جعفر ع
اجلس في مجلس المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك وقال الصادق ع لما اتاه نعي ابان
والله لقد اوجع قلبي موت ابان وهذا الكسائي احد السبعة ومنهم الى الرجال في تقريبهم صلوات الله عليهم

امره

اعدل شاهد واوضح برهان على صحة سلوك هذه الطرائق وكذا من بعدهم من الائمة ع الى ايام الخلف الصالح ع حجتنا الله فرجه
فانه في هذه المدة المتطاولة لم يرد خبر ولا جرح ولا توقيع في انكار شيء من ذلك مع شدة تتابع الناس وتماديهم في هذا
الامر وكذا العلماء منذ كان للعلم حملة الى يومنا هذا ما عثرنا على احد منهم ينكر سلوك هذه الطرائق والقراءة
بهذه القراءات بل كل من تكلم في امر القراءة تقدم بان تكون بقراءة السبع او العشر وربما حكى تواترها بل الا
جماع عليه فكان ذلك اجماعا محصلا مستمرا وتقريرا من ارباب الشريعة كذلك فان لم يثبت بذلك حكم فبما
ذا وكفاك شاهدا على ذلك ما استفاض عنهم ع من الامر بان يقرأ كما يقرأ الناس **قوله** وتعلق
بعضهم الخ لعل هذا انما وقع ممن لا يعتد به من الاصحاب ثم قد وقع لبعض المخالفين وقد سمعنا انكار الائمة
لذلك ورده وانى يصح هذا وكل واحد من السبعة يابى الا ان يؤخذ بقراءته تراهم علموا منه ما جهل من
نفسه ان هذا الطريق والطرف منه دعوى ان اختلاف مصاحف عثمان التي كتبها الى البلدان كان عن قصد
ما واراده منه وانه كان بحسب الوجوه التي نزل بها القرآن على ما هو قضية حكمهم بان موافقة القراءة لرسم واحد
منها مصحح لها وان خالف الباقيات وهم يعلمون ان غرض عثمان من جمع المصحف والمصاحف في مصحف
واحد وحرف فيها جمع انما كان دفع الاختلاف وانما وقع ذلك الاختلاف على وجه الاتفاق كما يقع لسائر الكتاب
بمجاري العادات ثم زعم انه خص بكل وجه بلدا الا ارسل الى كل بلد مصحفا **قوله** تمادوا ما الصدوق في الخصال
عن حماد في طريق الصدوق الى حماد صحيح فانه ما كان يروي عن ابيه عن سعد بن عبد الله والحميري جميعا عن
يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابي عمير عن حماد وقوله الاحاديث تختلف عنكم سئل عن اختلاف الاخبار في
الاحكام هذا يقول افعل وهذا لا تفعل وهذا يقول حلال وذا حرام وفي موضوعات الاحكام هذا
يقول التيمم مسح الوجه واليدين من الزندين وذا من المرفقين وقوله ع وادنى ما للامام ع ظاهر في انه
ان يلون في الاحكام فيفتي في مسألة واحدة لنوع واحد من المكلفين او لمكلف واحد بالاحكام الخمسة
يقول لهذا يجب عليك كذا ولآخر يحرم عليك ولآخر يستحب لك او يقول تارة هذا واجب واخرى هذا حرام
وهكذا وايما كان فله ان يطلق وله ان يشترط بين ما كلف به كالتيمم مثلا بيانا وبيانين او ثلاثة او
اربعة او اكثر من ذلك فتتضاعف الوجوه بحسب تعددها وايما كان فله ان يطلق وله ان يشترط ويقيد
وله ان يعمم وله ان يخصص وتختلف الشرائط والقيود والتخصيص فتتضاعف اضعافا مضاعفة وبذلك
يندفع ما استشكله الشارح ره من ان الاحكام خمسة فاين الزائد حتى صار اقل ما له سبعة وانما كانت
السبعة اقل ما له ان يفتي به لانا قد عرفت ما يقتضيه قوله على سبعة انحاء من التلفظ وهو المراد بالاحرف
ان تكون معانيه ومقاصده التي اختلفت الحالة لاجلها بما سبعة لكل نحو معنى والا فلا فائدة للاختلاف

الا ان يكون السبعة وكيف كان فهذه الاحرف السبعة المختلفة يمكن ان تكون هي القراءات السبع ويمكن ان تكون
منها ومن غيرها من القراءات التي قرئ بها ومن شيء لم يقرأ به القرآن ويستحيل ان تكون من غيرها بحسب
للقطع بان ما في ايدي الناس قرآن والاعتراض عما ورد على من فسرها بالسبعة من جهة التخصيص والذي
يدل على ان المراد بالاحرف انحاء التلفظ قوله ع ان القرآن واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة في
هذا اقصى ما يمكن ان يقال في هذا المقام وفيه ان اكثر اختلاف القراءات بما لا يختلف به المعنى كالامالة و
الاشمام والقلب والابدال ونحو ذلك ومن فسر الاحرف بالبطون اشكل عليه امر الثاني لما استفاد من قوله
اقل ما له ان يفتي بها انه بطون انتهى فيكون ما يدل على اكثر من سبعة وليس له ان تقول ان تلك بطون
البطون كما جاء في بعض الاخبار ان لكل بطن بطنا الى سبعين وان المعنى انه نزل مرموزا به الى سبعة فتلك
اقل ما للامام ان يفتي به ثم ينتقل منها الى بطون اخرى نسبة هذه الى تلك كنسبة الظواهر اليها ثم حض نزولها
وقوله وهذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب اشارة الى التفويض الذي دل عليه بقوله وادنى ما للامام
ع وهذا التفويض اعني تفويض امر الافتاء الى الامام غير ما يقول المفوضة الذين هم من اهل المقالات
الباطلة والمذاهب الفاسدة القائلين بان الله تعالى خلق محمدا ص وآله وفوض اليهم امر العالم وانهم هم الذين
خلقوا الدنيا وما فيها والقائلين بانه تعالى خلقهم وفوض اليهم امر الرزق والقائلين بانه تعالى فوض الى العباد
امر الافعال فهم يعملون ما يشاؤون على وجه الاستقلال عكس مقالة المجبرة كما هو الظاهر من قولهم عليهم السلام
لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين فان بطلان التفويض بهذه المعاني من ضروريات الدين او المذهب وهو
الذي ورد في اهل المذام وتوجهت اليهم اللعائن وانما المراد به ههنا رد امر الاحكام الشرعية اليه وعدم التحجير
فيها اليه وهو بهذا المعنى معروف قد تظافرت به الاخبار حتى عقد له في الكافي بابا واسماه باب التفويض
الى رسول الله ص والى الائمة في امر الدين ومع هذا كله فالقول به مشكل جدا لامرين احدهما انه خلاف ما نزلت
به محكمات الكتاب من التقييد باتباع الوحي كقوله عز وجل قل ما كنت بدعا من الرسل وما ادري ما يفعل
بي ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الي الثاني ان التفويض انما يعقل فيما لم يرد به من الله تعالى وحي ولا كتاب والاحكام
التي تألفت منها الشريعة جميع ما هو كائن على ما استفاضت به الاخبار ونطق به الكتاب مفصل في الكتاب
قال تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقال ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وقال ابو جعفر ع ان الله تعالى
لم يدع شيئا تحتاج اليه الامة الا انزله في كتابه وبينه لرسوله ص وقال ابو عبد الله ع قد ولدني رسول الله ص
وانا اعلم كتاب الله وفيه بدء الخلق وما هو كائن الى يوم القيمة وفيه خبر السماء وخبر الارض وخبر الجنة وخبر النار
وخبر ما كان وخبر ما هو كائن اعلم ذلك كما انظر الى كفي ان الله يقول فيه تبيان كل شيء وثالث وهو

ان الاخبار

ان الاخبار كما استفاضت بالتفويض اليه كذلك استفاضت بالتفويض اليهم ع وهو خلاف ما نطق به الكتاب
من تمام الدين وما اشتهر عنه ص من ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة بل ما جاء عنهم
ع في ذلك انهم وروى الصدوق في العيون عن ابي الحسن الرضا ع انه قال جهل القوم وخدعوا عن اديانهم ان
الله لم يقبض نبيه ص حتى اكمل له الدين وانزل عليه القرآن فيه تفصيل كل شيء بين فيه الحلال والحرام والحدود
والاحكام وجميع ما يحتاج اليه كملا فقال عز وجل ما فرطنا في الكتاب من شيء وفي النهج عن امير المؤمنين ع
في ذم اختلاف العامة في الفتيا ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم
ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل دينا تاما فقصر الرسول عن تبليغه والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب
من شيء ... في ذم اختلاف العامة وفيه تبيان كل شيء ... قولنا ان بطلان
التفويض سيما في الائمة ع كان ان يكون من ضروريات الدين ويجيء المعاني الثلاثة الاول كيف وقضية ذلك
جميع الاخبار المتناقضة على حالها ورد ما تواترت به الاخبار من العرض على كتاب الله جل اسمه وبطلان ما
استقامت عليه طرائق المسلمين على اختلاف مذاهبهم من الجمع والترجيح ورد ما نزل ما جاء في التفويض اليهم ع
الى الاحكام الظاهرية كما في التقية ويؤيده ما رواه في الكافي في باب التفويض عن موسى بن اشيم قال
كنت عند ابي عبد الله ع فسأله رجل عن آية من كتاب الله تعالى فاخبره بها ثم دخل عليه داخل فسأله عن تلك
الآية فاخبره بخلاف ما اخبر به الاول فدخلني من ذلك ما شاء الله حتى كان قلبي يشرح بالسكاكين فقلت في نفسي
تركت ابا قتادة بالشام لا يخطئ في الواو وشبهه وجئت الى هذا يخطئ هذا الخطأ كله فبينا انا كذلك اذ دخل عليه
آخر فسأله عن تلك الآية فاخبره بخلاف ما اخبرني واخبر صاحبي فسكنت نفسي وعلمت ان ذلك منه تقية قال ثم التفت
الي فقال يا ابن اشيم ان الله عز وجل فوض الى سليمان بن داود ع فقال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب
وفوض الى نبيه ص فقال ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فما فوض الى رسول الله ص فقد فوضه الينا
ومما رواه ايضا بعد ذلك في باب معرفة اوليائهم والتفويض اليهم عن عبد الله بن سليمان عن ابي عبد الله ع
قال سألته عن الامام فوض الله اليه كما فوض الى سليمان بن داود فقال نعم وذلك ان رجلا سأله عن مسألة
فاجابه فيها وسأله آخر عن تلك المسألة فاجابه بغير الجواب الاول ثم سأله آخر فاجابه بغير جواب الاولين ثم قال
هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وهكذا في قراءة علي ع قال قلت اصلحك الله فحين اجابهم بهذا
الجواب يعرفهم الامام قال سبحان الله اما تسمع الله يقول ان في ذلك لآيات للمتوسمين وهم الائمة ع ثم قال لي
نعم ان الامام اذا ابصر الى الرجل عرفه وعرف لونه وان سمع كلامه من خلف حائط عرفه وعرف ما هو ان الله يقول
ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم ان في ذلك لآيات للعالمين فهم العلماء

تلبس بسيع شيئا من الامر يتطوقه الا عن رضا ج اوهالك فلذلك يحبهم بالذي يجيبهم بل قولهم وذلك ع
صريح في ان التفويض المنسوب اليهم ويستفاد من ظاهر الاخبار ان التفويض الى النبي ص والائمة ع بمعنى واحد
ففي الكافي عن ابي عبد الله ع قال ان الله عز وجل ادب رسوله ص حتى قومه على ما اراد ثم فوض اليه فقال عز
ذكره ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فما فوض الله الى رسوله فقد فوضه الينا والتفويض اليهم
انما هو في الاحكام الواقعية كما نطقت به الاخبار وذلك ان نبينا انه سبحانه ادب نبيه ص فاحسن ادبه
حتى قال له انك لعلى خلق عظيم ثم فوض اليه امر الدين والامة ليسوس عباده فقال وما آتاكم الرسول الاية وانه ص
كان موفقا مؤيدا بروح القدس لا يزل ولا يخطئ في شيء مما يسوس به الخلق فكان من ذلك انه تعالى فرض
سبحانه ركعتين ركعتين فاضاف اليها فيما عدا الصبح والمغرب ركعتين اخريين لا يتركهما الا في السفر و
في المغرب ثالثة وترك الصبح فاتمه حتى صارت الفريضة سبع عشرة ركعة ثم سن النوافل اربعا وثلثين
ضعفي الفريضة منها ركعتان بعد العتمة من جلوس تعدان بركعة فاجاز الله له ذلك كله واوجب الله
تعالى صوم رمضان وسن رسول الله ص بغير صوم شعبان وثلثة من كل شهر فاجاز ما لله وحرم الله
سبحانه الخمر بعينها وحرم ص كل المسكر من كل شراب فامضاه وفرض سبحانه الفرائض فلم يجعل للجد شيئا
واطعمه ص السدس فاجاز الله له وذلك قوله عز وجل هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وفيها
انه ص هو الذي وضع دية العين والنفس وحرم النبيذ وكل مسكر فقال قائل وضع رسول الله ص
من غير ان يكون جاء فيه شيء فقال نعم ليعلم من يطيع الرسول ممن يعصيه واقصى ما يمكن ان يقال في
التفويض اليه ص انه سبحانه انما فوض اليه بعد ان اجتباه بالهداية الى جميع ما فيه صلاح العباد في امر المعاش
والمعاد واكرمه بالعصمة المانعة من الخطاء حتى كان ما جاء به من حيث انه لم يسبق منه وحي من قبله سبحانه
ومن حيث انه انما صدر عن الاسباب الموجبة له من فعل الله تعالى وفيما رواه الكليني في باب مواقيت
الصلوة عن زرارة عن الصادق ع ما يشير الى نحو ذلك قال كنت قاعدا عند ابي عبد الله عليه السلام انا وحمران
بن اعين فقال له حمران ما تقول فيما يقول زرارة وقد خالفته فيه فقال ابو عبد الله ع وما هو قال يزعم
ان مواقيت الصلوة كانت مفوضة الى رسول الله ص هو الذي وضعها فقال ابو عبد الله ع فما تقول انت
قلت ان جبرئيل ع اتاه في اليوم الاول بالوقت الاول وفي اليوم الاخير بالوقت الاخير ثم قال جبرئيل ما بينهما
وقت فقال ابو عبد الله ع يا حمران ان زرارة يقول انما جاء مشيرا على رسول الله ص وصدق زرارة انما
جعل الله ذلك الى محمد ص فوضعه واشار جبرئيل ع به ومع ذلك فما ذكرناه منحصر عليه الا ان يقال انه ص
لا يكلف بما يختار حتى يأتيه الاجازة من الله تعالى فيكون وحيا ويندرج في احكام الله ثم في الكتاب المشتمل

عليها

عليها وعلى غيرها لكن قضية التفويض الذي هو عبارة عن رد الامر الى الاختيار والتمثيل بقوله هذا عطاؤنا
الاية جواز الاهمال وقد يقال ما رد الامر الى الاختيار الا بعد علمه بانه يختار ما يحب ان يختار لكن قوله هذا
عطاؤنا يأباه ثم اني رايت العلامة المجلسي يقول في مرآت العقول ان التفويض يطلق على معان الاول
في الخلق والرزق والتربية والاماتة والاحياء فان من الناس من قال انهم ان الله تعالى خلقهم وفوض
الامر اليهم قال وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكونوا هم الفاعلين لذلك حقيقة بارادتهم وقدرتهم
وهذا كفر صريح دلت على استحالته الادلة العقلية والنقلية ثانيهما ان الله تعالى يفعل ذلك مقارنا لارادتهم
كشق القمر واحياء الموتى وقلب العصا حية وغير ذلك من المعجزات وهذا وان كان لا يابأه العقل لكن
ان يلهمهم الله تعالى ما يصلح في نظام العالم ثم يفعل مقارنا لارادتهم غير ان الاخبار الكثيرة تمنع من القول فيما
عدا المعجزات قال وما ورد من الاخبار الدالة على ذلك كخطبة البيان لم يوجد الا في كتب الغلاة واشباههم
مع امكان حملها على ان المراد كونهم العلة الغائية في الخلق وانه سخر لهم كل شيء في الارض والسماء يطيعهم
اذا ارادوا وانهم اذا شاؤا اراد الله مشيتهم لكن هم لا يشاؤن الا ان يشاء الله تعالى قال وما
ورد في نزول الملائكة والروح بكل امر اليهم وانه لا ينزل من السماء ملك لامر الا بدء بهم فليس ذلك لان لهم
دخلا في نفاذ تلك الامور ولا استعانة او استشارة منه تعالى الله بل له الخلق والامر وانما هو لتشريفهم واكرامهم
واظهار رفعة مقامهم قلت واعلاهم ثم حكى ما في الاحتجاج من ان الشيعة اختلفوا في ان الله تعالى هل
فوض اليهم ع وجعل لهم ان يخلقوا ويرزقوا ورجعوا في ذلك الى ابي جعفر محمد بن عثمان فخرج التوقيع
الناحية المقدسة ان الله تعالى هو الذي خلق الاجسام وقسم الارزاق لانه ليس بجسم ولا حال في جسم
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير فاما الائمة ع فانهم يسألون الله تعالى فيخلق ويسألونه فيرزق ايجابا
لمسألتهم واعظاما لحقهم وما في العيون عن الرضا ع في معنى قول الصادق ع لا جبر ولا تفويض الحديث
انه قال من زعم ان الله تعالى يفعل افعالنا ثم يعذبنا عليها فقد قال بالجبر ومن زعم ان الله عز وجل فوض
امر الخلق والرزق الى حججه فقد قال بالتفويض والقائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض مشرك الثاني التفويض
في امر الدين وهذا ايضا يحتمل وجهين احدهما ان يكون تعالى فوض الى النبي ص والائمة ع عموما ان يحلوا ما شاؤا
ويحرموا ما شاؤا بارائهم من غير وحي وهذا باطل فانه ص كان ينتظر الوحي اياما كثيرة لجواب سائل ولا
يجيبه من تلقاء نفسه وقد قال الله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قلت هذا مضافا الى ما
ذكرناه ثانيهما انه تعالى لما اكمل نبيه ص بحيث لا يختار من الامور شيئا الا ما يوافق الحق ولا يخالف مشية
الله تعالى فوض اليه تعيين بعض الامور كزيادة بعض الركعات وتعيين النوافل من الصلوة والصيام وطعمة

الجد ونحو ذلك اظهارا لشرفه وكرامته عليه ثم لما اختار اكد ذلك بالوحي ولا فساد في ذلك عقلا وقد
دلت النصوص المستفيضة عليه وظاهر الكليني واكثر المحدثين القول به والصدوق وان اوهم كلامه
نفي ذلك الا انه ينبغي ان يؤول بها بما يرجع الى الاول لقوله في الفقيه وقد فوض الله تعالى الى نبيه امر
دينه ولم يفوض اليه تعدي حدوده الثالث تفويض امور الخلق اليهم في سياستهم وتاديبهم وتكميلهم
وامر الخلق باطاعتهم فيما احبوا وكرهوا وفيما عرفوا جهة المصلحة فيه وما لم يعلموا قال وهذا معنى دلت
عليه الاخبار والادلة العقلية الرابع تفويض بيان العلوم والاحكام اليهم بما ارادوا ورأوا فيه المصلحة لسبب
اختلاف عقول الناس وللتقية فيفتون بعض الناس بالاحكام الواقعية وبعضهم بالتقية ويسكتون
من جواب آخرين للمصلحة ويجيبون في تفسير الايات وتأويلها وبيان الحكم والمعارف بحسب ما يحتمله
عقل كل سائل ولهم ان يجيبوا ولهم ان يسكتوا كما ورد في اخبار كثيرة عليكم ان تسألوا وليس علينا
ان نجيب كل ذلك بحسب ما يريهم الله من المصالح قال ولعل تخصيص ذلك بالنبي ص والائمة ع لعدم
ثبوت ذلك لغيرهم من الانبياء والاوصياء بل كانوا مكلفين بالواقع في بعض الموارد وان اصابهم ضرر
قال والتفويض بهذا المعنى ثابت بالاخبار المستفيضة وتشهد له الادلة العقلية الخامس الاختيار في ان
يحكموا في كل واقعة بظاهر الشريعة او بعلمهم وما يلهمهم الله تعالى من الواقع كما دل عليه بعض الاخبار السادس
التفويض في الاعطاء والمنع فان الله تعالى خلق لهم الارض وما فيها وجعل لهم الانفال والخمس والصفايا
وغيرها فلهم ان يعطوا ما شاؤا ويمنعوا هذا حاصل كلامه ره قلت لم يذكر في المعاني ما ذكرناه اخيرا
وهو الذي ينبغي ان يراد بقولهم ع لا جبر ولا تفويض لما للمثبتة المجبرة وهو ما عليه المعتزلة من انه جل شانه
لا صنع له ولا دخل في افعال العباد الا انه خلقهم واقدرهم ثم فوض اليهم امر الافعال يفعلون ما يشاؤن
منها على وجه الاستقلال عكس مقالة المجبرة منهم بين افراط وتفريط ولما كان في ذلك عزل الله القائم على
كل نفس بما كسبت عن السلطان كان في الجبر نسبة الرؤف الرحيم الى الظلم والعدوان جاء في ذمهم من
الاخبار ما جاء في ذم اخوانهم واكثر من ذلك واطلق عليهم اسم المفوضة ثم جاءت اخبار اخوان الحق امر بين
الامرين وواسطة بين الفريقين حيث ان اكثر الناس في تلك الايام كانوا على تلك المذاهب وحاصل المراد
ان الهداية الله وتوفيقه ولطفه وخلق في الطاعات كان لخذلانه واعراضه بعد قيام الحجة وخلاف المعاصي
وترك الطاعات لكن لا بحيث يصل في ذلك الى الالجاء والاضطرار وهذا كما نشاهد فمن كلف عبده بتكاليف
ووعده على فعلها العطاء الجزيل وتوعده على تركها العذاب الشديد وحذره وحدده ثم لم يقنع بذلك
كله حتى وكل به من يذكره بها ويحثه عليها ويدعوه ويرغبه فيها حتى جاء بها ومن كلف عبده ووعده واوعد

ثم تركه

ثم تركه واعرض عنه ووكله الى نفسه فتمادى به المهل حتى جاء الاجل ولم يأت بشيء فانا نجد ان الترغيب و
الترهيب والحث في الاول والاهمال والامهال في الثاني كالمؤثر الثاني في الفعل والترك لكن لا يصل الى حد
الالجاء الى الفعل والمنع منه ومثال آخر الطبيب يتعهد الى مريض فيصف له الداء والدواء وما يناسبه من
الغذاء ويحذره ويبعده عن الخلاف بالهلاك ويرسل اليه من يراقبه ويحذره ويرغبه والى آخر فيقتصر معه
على وصف الدواء والغذاء ثم يكله الى نفسه يفعل ما يشاء اوليس اذا جرى الاول على القانون حتى عوفي كان
لمراعات الطبيب في عاقبة الاثر التام حتى كانه هو الذي عافاه واذا خالف الثاني حتى هلك كان لاهماله
واهمال الاول لما له حتى تركه بكل ما يشاء ويضع ما يريد نوع تاثير في هلاكه واخر بحيث انسان يطلب
غاية لها طريقان احدهما مهلكة ولا يبلغ به الى الغاية والاخر امان لكن الاول فيه حف بما يرغب فيه النفوس
وتميل اليه الطباع مع كثرة السالكين فيه والثاني على خلاف ذلك فتعرف شانهما وتحذره وتخوفه وترسل
معه من توقفه عليهما ويذكره ويحذره وبحيث آخر يطلبها فلا تريد ان تعرفه وتدله واحق مهلات
هذا عند المواد تعني به باض وعباض والناس يتراحون لكنه ولى والآخر على خلاف ذلك لكنه نافع نفعي والله
جل شانه خالق الخلائق ومكونهم ومنهيهم ورازقهم ومدبرهم القائم على كل نفس بما كسبت صنيعه مع المكلفين
بعد قيام الحجة البالغة عليهم جميعا متفاوت جدا بين من هيأت له اسباب الطاعة في المعاشرات والتفكر
والتذكر والابتلاء بالسراء والضراء للطف له في ذلك كله وينتفع بها جمع وبين من تهيأت له بذلك اسباب
المعصية وخذل في ذلك كله فعادت عليه بالمضرة يبتلى بذلك بالحاجة والمرض فيقطع الى الله تعالى ويرضى
بقضائه ويشكر على ما صنع من نعمائه وما عافاه مما عداه ذلك من بلائه فكان ذلك البلاء سببا له على ذلك
ومو قضاؤه ويبتلى هذا فيعرض عنه ويسخط قضاءه وبما يكفر به وهكذا في سائر الاعمال والاحوال حتى لا يخرج
عن تدبير الله جل شانه في عمل من الاعمال كما لا يخرج عنه في حركات عروقه وسكناتها ومجاري دمائه وغذائه
واستقامة مزاجه وانحرافه وغير ذلك مما لا يدخل تحت قدرته ومن هنا صح اسناد الهدى والضلال اليه تعالى
تارة والى العبد اخرى لكن لما كان نسبته تعالى الى الهداية بعد الايصال اعظم من الضلال في ان علم مراتب لقوة فطر
العقول واقام الادلة وارسل الرسل وانزل الكتب واقام الحجج ورغب ورهب ووعد واوعد وحذر وهدد
ولطف في سائر الاعمال والاحوال ولم تقنع بواحدة دون اخرى حسن نسبتها اليه وكان احق بها واهلها
بخلاف الضلال فان العصاة انما يعارضون اهل الطاعة في غير الالطاف الخفية ويستعدون الامور الكلية التي
عليها مدار التكليف فلم ينسب الغالب الا اليهم والى الشيطان وربما نسب اليه تعالى كقوله تعالى ومن يضلل الله
فكان الخذلان لكنه تعالى مع هذا كله لم يبلغ في شيء من الفعل والترك الى حد الجبر والمنع فاما ما يدرك في الوجدان

وشاهد بالعيان ان الانسان انما يقدم على افعاله من طاعة وعصيان عن اختيار بحيث ان شاء فعل وان شاء
لم يفعل وهذا الذي حققناه في امر الواسطة قد جاء في كثير من الاخبار ما يشير اليه وينبه عليه وذلك كما روي
في الاحتجاج ان الشيخ لما سأل امير المؤمنين ع عن مسيرهم الى الشام ومضيهم هل كان بقضاء من الله
وقدر واجابه ع انه ما كان ولا يكون شيء الا بقضائه وقدره فظن انه بقضاء لازم وقدر حتم فاجاب له
فصل بيان انهم في جميع احوالهم كانوا مختارين غير مضطرين قال له الشيخ فما القضاء والقدر الذي ذكرته
يا امير المؤمنين قال الامر بالطاعة والنهي عن المعصية والتمكين من فعل الحسنة وترك المعصية والمعونة على
القربة اليه والخذلان لمن عصاه والوعد والوعيد والترغيب والترهيب كل ذلك قضاء الله تعالى وما
رواه الكليني من قوله ع لمن قال اجبر الله العباد على المعاصي قال لا قلت ففوض اليهم الامر قال لا قلت فما
ذا قال لطف من ربك وما رواه ايضا عن الصادق ع وقد سئل عن الامر بين الامرين فقال ع مثال ذلك
رجل رأيته على معصية فنهيته فلم ينته فتركته ففعل تلك المعصية فليس حيث لم يقبل منك فتركته
كنت انت الذي امرته بالمعصية الى غير ذلك واقصى ما يبقى بعد ذلك السؤال عن العلة في اللطف والخذلان
والشيخ المفيد قدس الله روحه لما اراد تحقيق معنى الامر بين الامرين فسر الجبر بما هو معروف من مذهب
اهله ثم قال والتفويض هو القول برفع الحظر عن الخلق في الافعال والاباحة لهم ما شاءوا من الاعمال قال
وهذا قول الزنادقة واصحاب الاباحات والواسطة بين القولين ان الله تعالى اقدر الخلق على افعالهم و
مكنهم من اعمالهم وحد لهم الحدود في ذلك ورسم لهم الرسوم ونهاهم عن القبائح بالزجر والتخويف والوعد
والوعيد فلم يكن بتمكينهم من الاعمال مجبرا لهم عليها ولم يفوض اليهم الاعمال لمنعهم من اكثرها ووضع الحدود لهم
فيها وامرهم بحسنها ونهاهم عن قبيحها فهذا هو الفصل بين الجبر والتفويض قلت وهذا معنى من التفويض
وبيان آخر للواسطة دل عليها كثير من الاخبار وذلك كما روي في الكافي عن موسى بن عدة انهم سمعوا
من قال لابي عبد الله ع جعلت فداك اجبر الله العباد على المعاصي قال الله اعدل من ان يجبرهم على المعاصي
ثم يعذبهم عليها قال فقلت جعلت فداك ففوض الله الى العباد فقال لو فوض اليهم لم يحصرهم بالامر والنهي
فقلت جعلت فداك فبينهما منزلة فقال نعم اوسع مما بين السماء والارض وفي رسالة الهادي ع الى اهل
الاهواز في بيان التفويض ما يدل على ذلك ولا يخفى ان هذا المعنى الاول ايضا لا يستلزم الا بالامر والنهي
على عدم التفويض عدم التكليف لم يرد ما قلناه والتكليف اما دون عدم الاهمال كما ينبه عليه قوله اوسع مما
بين السماء والارض فان البالغ في اتساعها هو ذلك لا التكاليف والمحكي عن اكثر الحكماء السالكين
مسالك الفلاسفة وربما نسب الى المحقق الطوسي ان مرجع الى الجبر ليس من الواسطة في شيء وهو ان الله تعالى

هو المؤثر في سائر الموجودات واما عليها اما بالذات او بالعرض وافعالنا كافعال غيرنا من الموجودات فهي
واجبة الصدور منا ولكن لتوسط اسباب وعلل من ادراكنا وارادتنا وحركاتنا وسكناتنا وغير ذلك
من الاسباب الحالية الغائبة من علمنا وتدبيرنا الخارجة من قدرتنا فاجتماع تلك الاسباب كلها والشرائط
مع ارتفاع علتنا ... يجب عندنا وجود الفعل ولما كان من جملة تلك الاسباب اختيارنا للفعل كان اختياريا
فلا تنافي بين كونه اضطراريا واختياريا وانا لتسلسل القدر والارادات فانا وان كنا بحيث ان شئنا
فعلنا وان لم نشأ لم نفعل لكننا لسنا بحيث ان شئنا شئنا وان لم نشأ لم نشأ وانا للسلسلة بما
ان شئنا ليست تحت قدرتنا كما قال وما تشاؤون الا ان يشاء الله بل نحن فيها مضطرون الا لاجل ان
المشيئة تحدث عقيب الداعي وهو تصور الملائم علما او ظنا او تخيلا فمتى تصورنا ملائما لشيء او منافيا له
انبعث منا شوق الى جذبه او دفعه ثم يتأكد ذلك الشوق الى ان يصير عزما جازما وهي الارادة فاذا حصلت
تحرك الجوارح بالعمل وكل واحد من هذه الامور لازم لما قبله ضرورة فنحن مضطرون في الجبر مجبورون على
الاختيار هذا حاصل ما قد حكاه بطوله في المراد وهو كما ترى ودعوى توقف الارادة على ارادة اخرى
في خبر المنع بل قد تنشأ من فعل اختياري كما هو شيء فلا جبر ولا حاجة الى ارادة اخرى بيان هذا وحوم
شبهة في مقابلة الضرورة فلا يسمع الان بيانا ... وبداهة ان الله في افعالنا واضطرارنا فيها مما اشرنا اليه من
اللطف والخذلان لكنه يشتمل كلامهم وربما كان في بعض الاخبار ما يدل على هذا وذلك كما روي في الكافي
عن ابي عبد الله ع انه قال قال رسول الله ص من زعم ان الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله ومن زعم
ان الخير والشر بغير مشية الله فقد اخرج الله من سلطانه ومن زعم ان المعاصي بغير قوة الله فقد كذب على الله
ومن كذب على الله ادخله النار وتأويله ما قلناه كما روي ايضا عن الصادق ع انه قال الله اكرم من ان يكلف
الناس ما لا يطيقون والله اعز من ان يكون في سلطانه ما لا يريد والاخبار المرجحة في نفي الجبر اكثر من ان تحصى
وقال صاحب الفوائد المدنية معنى الامر بين الامرين انهم ليسوا بحيث ما شاءوا صنعوا بل فعلهم معلق على ارادة حادثة
متعلقة بالتخلية او بالعوق وفي كثير من الاحاديث ان تأثير السحر موقوف على اذنه تعالى وكان السر في ذلك انه
لا يكون شيء من طاعة او معصية او غيرهما كالافعال الطبيعية الا باذن جديد منه تعالى فتوقف كل حادث
على الاذن توقف المعلول على شرطه لا توقفه على سببه هذا كلامه وكأنه يحاول ما قلناه وفي بعض الاخبار ما
يدل عليه وذلك كما روي في الكافي ايضا عن ابي عبد الله ع انه قال ان الله تعالى خلق الخلق فعلم ما هم صائرون
اليه وامرهم ونهاهم فما امرهم من شيء فقد جعل لهم السبيل الى تركه ولا يكونون اخذين ولا تاركين الا باذن
الله تعالى على ان الخبر الشريف ظاهر فيما قلناه من كلامه وربما قيل في بيان معنى الامر بين الامرين ان الجبر المنفي

ما هو معروف من مذهب الجهمية والاشعرية والتفويض المنفي هو كونها لعبد مستقلا في الفعل بحيث لا يقدر الرب سبحانه
على صرفه عنه كما ينسب الى بعض المعتزلة والامر بينهما هو انه جعلهم مختارين في الفعل والترك مع قدرته على
صرفهم عما يختارون وقيل المراد بها ان الاسباب القريبة للفعل بقدرة العبد والبعيدة كالالات و
الادوات والجوارح والقوى بقدرته سبحانه فقد حصل الفعل بمجموع القدرتين فكان امرا بين الامرين
وانت تعلم ان التفويض بهذا المعنى لم يقل به احد حتى يحتاج الى نفيه واسوء منه ما قيل ان المراد بعض
الاشياء باختيار العبد وهي الافعال التكليفية وبعضها بغير اختياره كالصحة والمرض والنوم واليقظة
ونحوها ومن هذا الذي يزعم ان جميع ذلك من العبد ومن الناس من نزله على ارادة القول بتفويض الخلق
والرزق الى النبي والى اهل بيته ع كما في بعض الاخبار الى غير ذلك قوله والبحث الثاني الاختلاف
في اللبس بعيدا لانه لا كلام اصلا كيف والتكليف كما تعلق بالاخذ بمعانيه كذلك تعلق بتلاوته لفظه وح
فينبغي ان تجري اللفظ الذي نزل به جبرئيل ع فانما يشير الى جهول الخطب قوله فالمشهور التخيير
لما كانت القراءات معتبرة كلها وانها كانت اذا اختلفت تنتان منها في حكم بمنزلة الخطابين متعارضين
والضابط في ذلك عند الاكثر التخيير وذهب قوم من العامة الى التساقط والرجوع الى الاصل ثم لما كان
ذلك مبنيا على تكافؤ القراءات وانتفاء الترجيح وكان ذلك على اطلاقه من الامالة والاشمام ونحوها
فيجب الاخذ بما يقتضيانه دون ما عداهما فقد ظهر المستند الذي يجب التعويل على مثله قوله
فالاولى الرجوع فيه الى تفسير اهل الذكر ع اي في الحكم الذي اختلف باختلاف القراءة وانت تعلم ان الرجوع
الى ما ثبت منهم كاف في الباب ولا يتوقف على التفسير قوله والا فالتوقف ع لا وجه للتوقف لانه ان
كان هناك مرجح فالاخذ بالراجح لازم والا فالتخيير كما عليه الاكثرون او الرجوع الى الاصل كما عليه البعض
وقد يقال انما اراد الكلام في تفسير الكتاب فاجازه من غير اشكال حيث لا يختلف الحكم باختلاف
القراءة واوجب الرجوع فيما يختلف الى تفسير اهل الذكر ع ان جاء فيه تفسير والا حرم التفسير ووجب
السكوت وفيه ان قوله فالمشهور التخيير بين العمل باي قراءة شاء يأباه والوجه انه بنى التوقف على ما
اختاره من ان القرآن انما نزل على حرف واحد وان الاختلاف انما جاء من قبل الرواة كما جاء في الخبر ثم
المعروف بين القوم ان القراءتين المختلفتين بمنزلة آيتين نطق بهما الكتاب فاذا كان اختلافهما
مفضيا الى الاختلاف في الحكم عمل بما يقتضيه ذلك الاختلاف وخصصوا احديهما بالاخرى وقيدوا
كما خصصوا قراءة الاكثرين حتى يطهرن بالتخفيف بقراءة بعضهم بالتشديد ولهم في ذلك قول
غريب فيه ان كلام الله تعالى انما هو احدهما لكنه اذن بقراءة كليهما وثالث مركب من الاولين مفصل

لها وهو انهما ان اختلفتا في الحكم كما هنا نزلتا بين كامر وان لم يختلفا فكلام الله شيء واحد لكنه اجاز لكل قبيل
ان يقرؤا بما طبعت عليه السنتهم ثم سئل من تعيين ما نزل واجاب بانه ما كان بلغة قريش قوله لعدم محل
التوقف وذلك لان كل موضع اقتضى اختلاف القراءة فيه الى اختلاف الحكم كما في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى
يطهرن حيث قرأه قوم بالتخفيف وآخرون بالتشديد فقد ثبت هناك ما يرجح احد الجانبين من شهرة
او غيرها كما في هذه الاية فان الاخبار بها وان اختلفت فيها ما يدل على مقتضى قراءة التخفيف ومنها
ما يدل على ما يقتضيه التشديد ومن ثم ذهب بعضنا الى اشتراط الغسل لكن الاولى مختبرة بالشهرة
العظيمة مع انها اصح سندا وبالجملة فليس هناك اختلاف في قراءة يختلف بالحكم مع انتفاء ما يعين
احد الامرين من الادلة او يرجح ولو باعتبار القراءة كما في هذه الاية ايضا فان السبعة مطبقون على التخفيف
قوله الاجماع لغة ع وله معنى آخر معروف وهو العزم قال الله تعالى فاجمعوا امركم وقال ع لا صيام لمن
لا يجمع الصيام من الليل وهما على الفرق والايصال كما في ولا تعزموا عقدة النكاح اي على عقدة وربما جاء
بمعنى صار ذا كذا على غير قياس كما تقول لبن يقال اجمعوا اي صاروا ذا جمع اي كثروا قوله واصطلاحا عندنا
فسره لنا فيه اصطلاحا بان اصطلاح القوم والذي نجده في السنة القوم انه اتفاق اهل الحل والعقد من
امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور تشمل كل اهل حل وعقد ولكن كل في زمانه الكل في الكل والجويني
والغزالي واكثر المتقدمين على انه اتفاق امة محمد ص على امر ديني ومنهم من قال في احكام الشريعة وهؤلاء
يشترطون في الحجية كونها المجمع عليه من الاحكام الشرعية وحكى السيد في الذريعة ان المحصلين منهم على ان الحجية
في اجماع المؤمنين الا انه لما لم يعلم وجب اعتبار الكل واما اصحابنا فقد علمت انهم لاهل البيت لعصمتهم او من يقاربهم
لا يعرفون لهذه الكلمة اصطلاحا فيما بينهم وانما يعرفون ذلك المخالفين ويعيدونه من مبدأ عصر مجيئهم كما جاء في
بعض الاخبار فان ... ففي معناه اللغوي كما جاء في المقبولة خذ المجمع عليه بين اصحابك وانما ... من تلك
الاعصار كالقديمين والسيد والشيخين فانهم لما بعد عليهم المدى واشتدت بهم المحنة وخيف زوال الحال ولم
ينتبهوا في كثير من المواطن حقائق الشرع بل ما خفي عليهم عرفا اهل زمانه بل عرفا اهل اللغة كما في صيغة الامر والنهي
احتاجوا الى مراعاة ما استغنى عنه قدماؤهم مما صنفوه ارباب الشريعة من مسائل الاصول كما احتاج العامة اليها قبل
ذلك بالبعد عن زمن الصحابة والاعراض عن الائمة وافتقدوا في بعدهم كما ادعيناه اولئك ولم يأولوا حديثا وتحقيقها
وكان فيها اصطلاحات لا يدور عليها شيء فاوردوها على ما وضعت له ثم راعوا الادلة فاعملوا ما قامت الحجة
على بطلانه واثبتوا ما نطق الدليل بحجيته وكان من جملة ذلك الاجماع فاثبتوه في الادلة لقيام الحجة عليه وان كانت
بطريق آخر وذكر السيد في الذريعة ان من المخالفين سألنا من اجماع المسلمين كلهم هو حجة قلنا انه حجة لكان قوله

من يعجب من قولنا ان الاجماع حجة مع رجوعنا في حجيته الى دخول قول الامام وينسبونا في ذلك الى اللغو والعبث
ثم اجاب تارة بانا لم نبتدئ ذلك ولكنا اذا سئلنا عن اجماع المسلمين هل هو حجة قلنا انه حجة لكان قول
المعصوم الذي لا يخلو منه زمان واخرى بانه قد يلتبس قول الامام بعينه او غيرها فلا يعرف على التعيين
فنفزع الى اجماع الامة او العلماء لنعلم قوله اذا كان هو الحجة قال وهذا يجري مجرى قول المحصلين ان
الاجماع الذي هو حجة هو اجماع المؤمنين دون غيرهم لكن لما لم يتميز قولهم اعتبر اجماع الكل وقال في موضع
اخر منها ان الصحيح الذي نذهب اليه ان قولنا اجماع اما ان يكون واقعا على جميع الامة او على المؤمنين او على
العلماء وكيف كان فالامام داخل لانه من الامة وسيد المؤمنين وافضل العلماء قلت ومن هنا تعلم ان
الاجماع الذي يعتبره علماؤنا فيما دونوه وتكلموا عليه انما هو ما في ايدي الناس وهو اتفاق الكل ولم يغيروه
في اصطلاح ومن ثم تراهم لا يرسمونه الا بما رسمه الجمهور كما تنطق به مؤلفاتهم القديمة والحديثة ولذلك
يطلقونه في مقابلة الخلاف والشهرة وان عظمت فاشتهر فيما بينهم ان خروج معلوم النسب غير قادح ولو كان
اتفاق جميع فلا خروج وبالجملة فكلامهم في الاجماع الذي لا ذاك حجة وليس هو الا اتفاق الكل واما اتفاق البعض
فقد يكون وقد لا يكون غير انه لما كان منشأ الحجية عندهم هو الكشف عن مقالة المعصوم تسامحوا فيما
اطلقوه في كتبهم الفقهية على الاتفاق الكاشف وان خرج البعض فتوهم البعض انه اصطلاح اخر منهم وكيف
كان فالخطب سهل اذ الكلام انما هو في غير الاصطلاح واتفاق الجميع الكاشف حجة عندنا بالاجماع سواء كان
اطلاق اسم الاجماع عليه حقيقة حتى يكون اصطلاحا اخر لنا او عرض بكثرة الاستعمال او مجازا وفيها الجامع
الحجية كما هو الظاهر لنا دار الكل عند الاطلاق نعم هو مختص عندهم باتفاق الاصحاب حتى اذا ارادوا اتفاق
الكل قالوا باجماع المسلمين والسر فيه ان انضمام الغير لا دخل له في الكشف بل قد عرفت ان الحجة عند محصلي العامة
انما هو اجماع المؤمنين غير ان جميع المسلمين عندهم من المؤمنين لترادفهما حتى يجب عندهم في تحصيل الاجماع
مراعاة قول جميع الفرق الا من ثبت ضلالته بالكفر وخرجت به عن الاسلام كالغلاة والمجسمة لكنا
وجدناهم لا يلتفتون الى غير اصحابهم خصوصا الامامية ثم لما كان قضية ظاهر عموم اهل الحل والعقد والمؤمنين
او العلماء عدم انعقاد الاجماع الا بعد قيام الساعة اذ لا يعلم بكاملهم الا عند ذا الا كثرون قيد بعصر من
اهل الحل على مستوى الاذهان اذ المنساق جميع الموجودين منهم وهذا على طريقة الجماعة بين لان المدار عندهم
على عصمة الامة وكما يمتنع عليها الخطاء في الزمان المتطاول كذلك يمتنع يوما او بعض يوم واما على طريقتنا
فكذلك ان كان الكشف عقليا كاتفاق الامة او المؤمنين او العلماء او جماعة من الناس نقطع بان الامام فيهم
ولكن لا نعرفه بعينه وبينا امر الكشف على ما استقامت عليه طريقة اصحابنا على قديم الدهر من وجوب اللطف

المعصوم

المعصوم عند الاتفاق على الخطاء وان بنينا على غير ذلك كان يجب الكشف وتقدير تقدم فان حصل على
سبيل القطع باتفاق طبقة في يوم وما داموا فذاك وان لم يحصل الا باتفاق طبقتين او طبقات لم تتحقق الا
بمضي تلك الاعصار وزعم السيد ان التقييد به عند العامة محل لاستلزامه خروج عمدة هذا الباب عن
الصدد وهو ما اذا انعقد اجماعهم على وفق مقالة غير صاحب العصر من الائمة الماضين ع وهو كل اجماع
انعقد على مضمون رواية كما هو الغالب اذ قلما يتفق اجماع لم يرد بما انعقد عليه خبر وانما لزم خروج ذلك لان
اتفاق الجميع الذي هو عليه لم احدهم لم يكن في عصر واحد بل في عصرين وانما يعقل ذلك في الاجماع المنعقد قبل الغيبة
او بعدها وكان منطبقا على مقالة صاحب العصر ع وانت تعلم ان المعتبر انما هو موافقة صاحب العصر لا ورود
الخطاب وحصولها في عصر الاتفاق في الصنفين ظاهر وكذا في غيرهما على طريقة اصحابنا من وجوب اظهار الحق على
الامام ع قبل الغيبة وبعدها واما على غيرها من الاستعلام بالحدس الموصل الى القطع كما سيأتي ان شاء الله تعالى
فقبل الغيبة كذلك واما بعدها فالحدس وان كان انما يتعلق بموافقة الائمة الماضين الا انه متى ثبت موافقة
احد الماضين ع ثبتت موافقة صاحب الامر لاتحاد كلمة الكل على ان قولنا في عصر قيد لاتفاق المجمعين الكاشف
عن موافقة المعصوم ع لا لنفس الموافقة قوله ولتحرير الكلام في الاجماع يقع في مقامات الاول في امكانه
والاكثرون عليه حتى ان الخلاف لم يحك الا عن النظام ونسبه الى الشيعة في غيره كيف لا والاجماع عندهم مانع بالاحتجاج
حتى ان السيد بنى كتاب الانتصار عليه وكذلك ابو المكارم في الغنية تراهم يحتجون بما يكون وقوعه عندهم الا
ان يكون بعض الظاهرية واقصى ما للمنكرين ان الاتفاق اما ان يكون عن دليل قاطع او ظن والاول يغني عن الاجماع مع
انه الثابت في الكثير انما هو الظن والثاني مما يستحيل في العادات اتفاق الخلق الكثير عليه مع اختلاف القرائح وتباين
الانظار وهل هذه الا كدعوى اتفاقهم في ان واحد على طعام واحد او لباس واحد وان باقي الشعراء الكثيرون
بفصيح واحد في معنى واحد لغرض واحد ويتوجه على الاول ان قيام الدليل على الشيء لا يمنع من قيام اخر
وما زال العلماء في سائر الفنون يستنهضون على الحكم الواحد ادلة فضلا من دليلين فلم لا يجوز ان الثابت الخ
قلنا متى ادعينا ان الاجماع لا يكون الا من قاطع وعلى الثاني ان الظن قد يكون جليا واختلاف القرائح والانظار
انما يمنع من الاتفاق فيما يدق مسلكه على انه ربما كان الحكم الواحد مدارك متعددة يتعلق بكل واحد جماعة
واين ما نحن فيه مثلا من مدارك الاحكام كيف والعقل باضربه تابع للدواعي والهمم مختلفة باختلافها والعادة
تمنع من اتفاقهم في ذلك والاجماع في الاحكام ليس من هذا القبيل وكيف يستبعد عثور الكل على خبر مسطور في
جوامع الاخبار التي لا يتأهل احدهم للحكم حتى يحيط بها خبرا او على مفهوم او فحواه دع ما يتعلق بالكتاب المجيد او
الاخبار المتواترة من مفهوم او فحوى او نحو ذلك من المدارك الظنية وما نحن فيه الا جدلا وبالجملة فانكار اتفاق

الاجماع مكابرة على الوجدان او لسنا نشاهد الفقهاء مجمعين على ما لا يحصى من الاحكام بل سائر ارباب الفنون
بل الناس اجمعين في ماكلهم ومشاربهم وملابسهم ومعاملاتهم ومعاشراتهم يستحسنون هذا ويستقبحون
ذلك واذا جاز ان يتفقوا على ما لم يبلغ بهم الحال الى ان يصير ذلك الامر بديهيا الذي كل احد وعادة فلان
يجوز بدون ذلك بطريق اولى المقام الثاني في امكان العلم به من الناس من انكر هذا واقصى ما له ان يقول
كيف يمكن اطلاع المقيم على راي جميع العلماء وسائر الاقطار تراه يطوف في الافاق ويجيب الرسل وقد ملأوا
الطوامير بدعوى الاجماع من غير تجشم رحال ولا تكلف رسائل ان هذا مما تحيله العادات ولئن طاف ولبس
فجائز ان يخفى بعضهم بخمول ذكر او خوف من عدو ولئن احاط بالكل وليس من الجائز ان يخبر بعضهم بخلاف
ما عنده تقية والمدار على الراي وبعد هذا كله فالسماع من الكل لابد وان يكون في ازمنة متطاولة لاستحالة
وقوعه في ان واحد ومتى كان كذلك جاز رجوع البعض قبل حكم الاخر والاستصحاب مفاده افادة الظن
والجواب ان هذا تشكيك في مصادمة الضرورة او لسنا عالمين باتفاق الناس على ما ذكرنا من دون تكلف
او لست تعلم ان اهل كل فرقة من هذه الفرق على كثرتها يتفقون على ما لا يحصى من الاحكام وكذلك ارباب
العلوم كل على ما لا يحصى من مسائل العلم بعد فرض الاحاطة بجواز العدول يدفعها الضبط بالتاريخ بلا
حاجة الى قيد الاستصحاب على ان هذا ان لزم ففيما يلزم في تحصيل اجماع المعاصرين لكنه غير معروف واما في
تحصيل اجماع الماضين وانت تعلم ان من تتبع كتب الفن فوجدها متفقة على حكم بحيث كلما عثر على مؤلف منها
مختصر او مبسوط لم يجد فيه خلافا ولا نقل خلاف فلا ريب انه يقطع باتفاق اصحاب ذلك الفن عليه وان لم يعثر
على كتبهم اجمع لقضاء العادة بانه لو كان هنالك مخالف لذكره ذاكر ورد عليه راد ولا اقل من ذكر الاسناد
او الخلاف فالمدعي لذلك فان انضم الى ذلك من القرائن ما يدل على نفي الخلاف كما يتفق كثيرا كنقل الاجماع او نسبته
الى الكل فقال ولو ذهب اليه ذاهب او نحو ذلك قوي العلم جدا استعلام مقالة المجهول بمقالة المعلوم فان قلت
انى لك بالعلم وانت تجوز ان يكون بعض من لم نعرف من العلماء ولم نعثر على كتبه ساكتا عن الحكم غير متعرض له بل
بعض من عثرت على كلامه ان يكون حكم نقيضا وحكم رجع في كتاب اخر واين هذا من دعوى العلم بما استقر عليه
راي الكل قلنا انا نتتبع كتب الماضين نعرف طريقة مستقيمة واجماعا مستمرا كما لا يخفى على ذي وجدان بل قد
نعلم ذلك مع سكوت جميع العلماء وذلك عند شدة الحاجة وعموم البلوى كالجمع بين العلويتين اذ لولا انهم مجمعون
على الجواز وانه كالجمع بين التميميتين والعراقيتين والحجازيتين بحيث لا يكون مظنة ريبة لذكروه في المحرمات
او في المكروهات او حكوا الخلاف في ذلك وردوا على المخالف ولا اقل من التنصيص على الجواز لدفع الريبة فنعلم انه
ليس محل شك يعرف بل كغيره من الجموع في الماكل والمشارب والمراكب والملابس والمناكح وغير ذلك وكلهم مجمعون

على الجواز

على جواز ذلك لم ينصوا عليه وربما علم بكثرة الادلة وتظافرها مع انتفاء ما يدل على الخلاف وذلك كان نجد
في ماخذ العلماء على حكم من الاحكام اخبارا كثيرة وليس هناك ما يعارضها من عقل او نقل فنعلم انهم على ذلك
لان عادتهم الاخذ بما هنالك وبالجملة فنحن باستقراء كتب الفن المصروفة فيه نقطع باتفاق الكل واحتمال تحقق
الخلاف غير قادح كما في سائر العلوم العادية الحاصلة بالقرائن المفيدة للقطع وهذا كما ترى الخياط والصائغ
والنجار وغيرهم من المحترفة يزاولون اشياء لا تناسب احوالهم هذا يخيط جبة من خز مذهبة وذاك
يصوغ ابريقا من ذهب والنجار يعمل كرسيا من عاج وابنوس فنقطع انها لغيرهم وان جاز عقلا ان يكون السلطان
قد امرهم بذلك انما يقدح الاحتمال في العلم العادي اذا كان مما تجيزه العادة اما اذا منعته العادة واجازه العقل
فلا فان قلت ليس العلم الا ما يمنع معه النقيض عقلا كالعلم بكون الكل اعظم من الجزء او عادة كالعلم بعدم انقلاب
ما في الدار من الاواني علماء واحتمال الخلاف ليس من قبيل الاول وهو واضح ولا من الثاني اذ ليس تحقق
المخالف وكون سكوت الساكت لا عن رضى واخبار المخبر تقية بمنزلة انقلاب الاواني علماء في الاستحالة
كي يتحقق العلم ويحصل مدركا للاحكام الشرعية وانما هو ظن غالب قلت ليس العادي الا الجزم الحاصل باعتبار
عادة الله تعالى او عادة الناس او عادة خصوص الفاعل وان جاز في قدرة الله خلافه ولذا انا اذا وجدت الفقيه
او التاجر يشتري الخبز من السوق نعلم علما يقينيا لا يزايله شك باحتمال انه لا يريد ان يجلبه في المائدة ويبيعه بمحل
اهلها او قيمة ولا ريب ان وجود المخالف بعد التتبع البالغ من المجتهد البارع في المدة المتطاولة بمنزلة الكل
وهذه المقدمة تنادي حصول العلم بالتتبع والبرهان المسماة في المنطق والكلام والاصول بالقطعيات العادية
ما زالوا يستعملونها في المطالب العظيمة ولا يرتاب فيها ذو انصاف فاما ما ذكره الجويني في الرد على المنكرين
امكان تحصيل العلم بالاجماع بان يكون المحصل ملكا سائسا يجمع الفقهاء على صعيد واحد ويستفتيهم
او يراسلهم حتى يعلم اتفاقهم فلا يد فيه ضيما اذ الكلام فيما يرجع العلماء من الاجماع لا فيما يحصله الملوك و
كذلك ما ابحت به الشهيد في الرد من امكان ذلك في بدو الاسلام حيث المسلمون قليل وكانما رد على من ينكر
العلم بالاجماع مطلقا هذا كله بناء على طريقة القوم واما على طريقتنا فالعلم بالاجماع ليس بالصعب فان من
اطلع على مقالة خاصة امام وبطانته ومن يدين الله تعالى بطاعته من جل صحابته علم بحكم العادة ان تلك
مقالته انظر الى ابن محمد بن مسلم قوله والفضيل وبريد وزرارة وامثالهم من حملة اصحاب
ابي عبد الله ع يفتون بفتيا لا تراك بعد ذلك تعتريك الشك في انهم انما صدروا عنه وحصول العلم باتفاق
جميع اصحابه او جلهم اوضح من ان يحتاج الى البيان واسهل من هذا وان كان نادرا ما اذا كان الكشف
تضمنيا كان نرد على جماعة نعلم ان الامام فيهم ولكن لا نعرفه بعينه فتراهم مجمعين على كل ما شك في اباحته

ثم ان ذلك كما يكون في ايام ظهور اصحاب العصمة ع يكون في الغيبة وذلك بتتبع فتاوى اصحابهم في اصولهم
لجريان عادتهم بالاخذ بما يعقدونه من الابواب فاذا وجدنا اصلا مشتملا على حكم في عنوان باب
حصل لنا ظن ثم اذا وافقه اخر قوى ذلك الظن وهكذا الى ان يصل الى مرتبة يحصل معها القطع العادي
بانه حكم المعصوم ع ويختلف العلم باختلاف مكانة اصحاب الاصول في العلم والتقوى وعدم النقل
بالمعنى ونحو ذلك لكن الظاهر ان ما يورد الاجماع ويراد منها في اصحاب الائمة ع او اكثرهم او الاجلاء منهم وانما
يراد اتفاق الفقهاء وطريق تحصيله كما عرفت بتتبع كتب الفتاوى فاما ما ادعاه صاحب المعالم ره
وغيره من امتناع الاطلاع بحسب العادة على حصول الاجماع في تلك الازمان الى ما يقرب من زمان
الشيخ محتجا بانه لا سبيل الى العلم بقول الامام لتوقفه على وجود المجتهدين المجهولين والعلم بدخولهم اجمع
في المجمعين او بعدم خروج المعصوم من الداخلين وذلك مما يقطع بانتفائه وانما يمكن الاطلاع فيما
يقرب من عصر ظهور المعصوم المتمكن من العلم باقوالهم ع فانما يتوجه في تحصيل اجماع المعاصرين مع اعتبار
دخول المعصوم بشخصه وقد عرفت ان المعروف في التحصيل انما هو اجماع الماضين وستعرف ان المدار
على كون ما اتفقوا عليه هو ما عليه المعصوم وان لم يكن داخلا فيهم المقام الثالث في حجيته من انكر ثبوته انكر العلم
به انكر حجيته بمعنى ان ما يحتج به ليس بحجة وربما انكرها من يثبتها او احدها والمعروف نسبته الى النظام و
بعض الخوارج وربما نسب الى الشيعة والشيعة لم يزالوا قديما وحديثا على الاخذ بما اتفقت عليه كلمتهم وما استقامت
عليه طريقتهم لا ان امامهم على ما استقاموا عليه وان لم يسموه في القديم باسم الاجماع وهذا الذي اردنا بالاسناد
نقول ان الشيعة لم يزالوا متفقين على الاخذ بالاجماع لما عرفت من ان قدمائهم المعاصرين لاهل بيت العصمة ع
لا يعرفونه في حججهم بل قد نقول ان قدمائهم لا يرجعون الى معناه حيث يجعلونه مدركا للحكم شكوك فيبحث بكيفي
كل واحد من علمائهم باستقصاء السابقين ويجعله مدركا قطعيا لا يرجع عنه بخبر ثقة بل الظاهر انهم لا يعرفون
مرجعا سوى الكتاب والسنة الا ان يكون ضرورة ولما كانت دعوى الحجية على خلاف الاصل اذ مناط التكليف انما
هو ما حكم الشارع في نفس الامر فلا بد في حجيته من دليل يثبت حجيته قاطعة وقد اختلفت مسالكهم في وجه
حجيته فالعلماء على ان مناط الحجية عصمة الامة ولهم في اثباتها طرق وسياتي الكلام على ذلك عند تعرض المصنف له
اما اصحابنا فقد اتفقت كلمتهم على ان لا مناط الا الكشف عن مقالة المعصوم ولهم في اثباته طرق احدها
انه لما ثبت بالادلة العقلية والنقلية ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم حافظ للشرع كان اذا اجمعت
الامة ومؤمنوها او علماؤها على امر داخلا فيهم لانه من الامة وسيد المؤمنين وافضل العلماء وعليه جرى
صاحب المعالم وجماعة والعلم بهذا الاجماع اعني الاطلاع على اتفاق من يقطع بدخول المعصوم ع فيهم يحصل في زمن

الظهور

الظهور تارة بطريق النقل وذلك بان يحصل التظافر والتسامع من كل جانب ان جميع الامة او المؤمنين او العلماء على هذا
الحكم مثلا فيقطع بان الامام عليه السلام منهم لانه واحد منهم سواء كان النقل من الكل او شاهدنا البعض وحكى
لنا عن الباقي وتارة بطريق المشاهدة بان شاهدنا الكل او راسلهم او شاهدنا جماعة نقطع بان الامام ع منهم او
راسلهم ولا بد على هذين من دخول مجهول لجواز ان يكون هو الامام بخلاف الاولى فانا لا نعرف النقل وانا في زمان
الغيبة فلا يتصور العلم به الا بطريق النقل المتواتر عن الماضين المقطوع بدخول المعصوم الظاهر فيهم ولا
يتصور بطريق المشاهدة ونحوها لان ذلك انما يتم لو قطع بدخول الغائب في الشاهدين ولا قطع ودخول
المجهول لا يفيد الظن فضلا عن القطع واليه يرجع السيد المرتضى ره بعض حين ذكر اعتبار الاكثرون
دخول مجهول النسب في المجمعين بل نزعم انه هو الامام ع بل عدم خروج مجهول حتى حكموا ببطلانه عند خروج
المجهول وان كان هناك مجاهيل لجواز ان يكون ذلك الخارج هو الامام ع ومن ثم حكموا بان خروج المعلوم
غير قادح ونحن نقول ان هذا الاعتبار انما هو في زمان الظهور توجها لانه لا استكشاف بعد الغيبة
على ان الظاهر انهم انما اعتبروا ذلك ليكون طريقا الى استعلام دخول الغائب المستور الذي لا يكون
ظهوره الا متنكرا في ايام المنع الامام ع في ايام الظهور على الاعداء فضلا عن الاولياء فان قلت وليس من
الجائز ان تتفق جماعة في بلد على امر وتقطع بدخول المعصوم ع فيهم ولكن لا نعرفه بعينه قلت تحصيل
مثل هذا لا يتوقف على عدم خروج المجهول بل لو خرج العلماء كلهم لا يمكن تحصيله انما الكلام في استعلام
دخوله بتتبع العلماء وان كان فيما هو اعم كما هو الظاهر قلنا في تيسير العلم باتفاق كل معلوم ومجهول
فاقصاها الاحاطة بمن ظهر من المجاهيل دون من استتر فلا يعرف له مقام ولا يذكر بمقال ولم تجر العادة بظهور
سكنا من لنا بالقطع بظهوره ودخوله ثم نتنزل على هذا الاكتفاء في تحقق الاجماع بانتفاء المجاهيل وان
خرج كل معلوم حتى اذا كان هناك ما نراه معلوم ومجهول وخالفهم كان الحجة في مقالة دونهم وكفى
بذلك ضعفا فان قلت ان مقالة المجهولين انما تستعلم باتفاق جميع المعلومين لا باتفاق البعض كما سيأتي
في تحرير طريقة السيد قلت الكلام هنا فيمن علمت مقالته من المجاهيل لا فيمن جهلت فان الفرق واضح
المحدود بل ربما قيل بامتناع وجود مجتهد مجهول الحال لا يعرف اصله ولا نسبه بحيث يجوز ان يكون هو
امام العصر ع قال صاحب المعالم امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير
جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم
ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما نقطع بانتفائه هنا كلامه فهو ناظر الى ما ذكرنا ويتوجه عليه
ان وجود المجهول المشتبه ناشئ في زماننا هنا شيء من قبل وان جاز جاز فلا وجه للتفرقة وان وجود المجتهد

المجهولين غير كاف بل لا بد من العلم بدخول المعصوم فيهم باتفاق الكل على السكوت والوجه الاول مستند
على الامتناع بناء على هذه الطريقة بما اشرنا اليه من عدم تيسر العلم بكون المعصوم ع في المجاهيل ثم بهم
اجمعين ثم باتفاقهم على الحكم وح فيتوجه عليه ان هذا غير مختص بامثال زمانه بل جميع زمان الغيبة
وان قرب من ايام الظهور كذلك وان عدم حصول الكشف بناء على هذه الطريقة لا يقتضي امتناع
الاطلاع على الاجماع الكاشف بالراس بل هناك طريقة يستكشف بها من غير حاجة الى دعوى دخول
المعصوم ع في المجمعين فيستغني عن دعوى دخول المجهول ثم قوله في زماننا ان كان قيدا للاطلاع كما
هو الظاهر تقريبا باستثناء جهة النقل توجه ان هذا ليس من خواص زمانه بل هو جار فيما قرب من
زمن الظهور ايضا وان كان قيدا للحصول توجه ان هذا الكلام بعينه جار في تحصيل السابق اذ الكلام
على مبدأ الاطلاع الثاني ما اشتهر بين اصحابنا قديما وحديثا حتى قال السيد انها طريقة اصحابنا
وقال الشيخ انه لا يعلم دخول الامام الا بها الا اعتماد والاتكال عليه في الاجماع وهو ان في امساك الامام
عن النكير دلالة على رضاه بما اجمعوا عليه اذ لو اجمعوا على باطل لوجب عليه ان يظهر حتى يردهم الى الحق
ولو بالبعث وهذا بخلاف ما اذا لم يجمعوا فانه لا يجب عليه الظهور لرد الباطل اذ الموجب انما هو اظهار
كلمة الحق فيهم وقد ظهرت ولو على لسان البعض والاصل في ذلك ما استفاضت به الاخبار بل ادعى
الاستفاضة متواترة من ان الارض لا تخلو من حجة يعرف بها الحلال من الحرام اذا زاد المؤمنون شيئا ردهم
وان نقصوا اتمه لهم وان من الالطاف الواجبة اظهار كلمة الحق على لسان داع يدعو اليها او باقامة حجة بينة
تدل عليها كاية نصا او سنة متواترة حتى لو فرض وما كان ليكون اجماع على خلافها لم يجب الظهور كان
قيام تلك الحجة كافيا في الالطاف على بطلانه ثم تجاوز الشيخ عن هذا المقام حتى ادعى وجوب ظهور الامام ع مع
تحقق الخلاف ايضا لكن حيث لا يكون هناك ما يميز به ذلك القول من غيره ولا يجوز تميز لما له الحق من اية
او رواية قال في العدة انا نصدره متى فرضنا ان يكون الحق في واحد من الاقوال ولم يكن هناك ما يميز ذلك القول
من غيره فلا يجوز للامام المعصوم ع الاستتار ووجب عليه ان يظهر ويبين الحق في تلك المسئلة او يعلم بعض ثقاته
الذين يمكن اليهم الحق من تلك الاقوال حتى يؤدي ذلك الى الامة ويقترن بقوله علم معجز يدل على صدقه
لانه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف وفي علمنا ببقاء التكليف وعدم ظهوره او ظهور من يجري مجراه
دليل على ان ذلك يمنع كون الحق في احد الاقوال من دون تمييز يتفق وبه بيانه كما يمنع انعقاد الاجماع
على الخطاء وان الظهر مع المعجز كذلك يمنع تحقق الخلاف بدون تميز والا لظهر وانما وجب الظهور فيهما
لعدم خفاء الحق في الاول وعدم تميزه عن الباطل في الثاني وكلاهما محذور فان قلت كم من مسئلة

خلافيه

خلافيه ليس لاحد القولين فيها مميز لخلوها من الادلة ولتعارض الادلة فيها كما يتفق كثيرا ولم نر من يظهر للبيان
مقرونا بالاعجاز ولا افضى الى بعض ثقاته قلنا انما يجب الظهور اذا كان الحق في احد الجانبين دون الاخر وحيث
ينتفي التمييز يثبت التخيير على هذه الطريقة كما في الخبرين المتكافئين فيكون الحق فيهما كليهما لا في احدهما و
خطاء كلا القائلين بناء على ان التخيير في الفعل لا يضر بعد اختفاء الخطاء عن العمل ولست اقول انا ان كلامه
على هذا بل هو يصرح بذلك ولكن على تفصيل وذلك انه ذكر في العدة ما حاصله ان القولين او الاقوال
ان خلت عن المميز وجب اطراح قول معلوم النسب للقطع بانه ليس بالمعصوم وكان الحق في قول مجهولها
ان كان سالم العقيدة او كان يجب حمل مرة التقية فان تعدد بان كان في كل من الفريقين مجهول كنا
مخيرين بايهما شئنا اخذنا وجرى ذلك مجرى الخبرين المتعارضين الذي لا ترجيح في احدهما اذ لو كان الحق
في احدهما لوجب تمييزه ليمكن الوصول اليه ومقتضى هذا التعليل انه اذا لم يكن فيهما مجهول اصلا فحكمه ايضا
كذلك وفيه دلالة على اعتبار المجهول ولا وجه له على هذه الطريقة ثم لم يقنع الشيخ بذلك حتى تجاوز عن
هذا المقام ايضا فحكم في اخر الفصل الذي عقده لبيان ما يتفرع على الاجماع بحجية قول نشاء ولم يوجد له
مخالف وان لم يقم عليه دليل محتجا بانه لو لم يكن حقا لوجب الظهور وتصوير ذلك ان يحكم فقيه بحكم لم يتعرض
له احد ممن تقدمه وكم من فرع تعرض له المتاخرون ولم يلم به المتقدمون ومقتضاه ان جميع ما انفردت به التذكرة
وغيرها من الاحكام حجة وان لم يقم عليه حجة وهو كما ترى وقد اورد على هذه الطريقة اعني القول بوجوب الظهور
في المقام الاول فضلا عن الاخيرين منع كون الامساك للرضا لم لا يكون الخوف المعلوم حصوله للغائب المستور
ادام الله حراسته وجعلنا فداه ولو وجب الظهور لاظهار الحق لظهر لاقامة الحدود فيما هو معطلة وقد يقال
ان الموجب انما اوجب اظهار كلمة الحق عند ظهور كلمة الباطل ومن ثم لم يجب الظهور مع خفاء كثير من الاحكام
فكم من فرع لم يتعرض له الى الان ولا ريب ان العامة فضلا عن العلماء يدينون الله بوجوب الحدود وان لم يقيموها
لاستيلاء احكام الجور بل حكام الجور ايضا يعتقدون وجوبها وان عطلوها فكلمة الحق فيها ظاهرة
نعم لو اتفقت كلمتهم على عدم وجوب اقامة الحدود لوجب عليه الظهور ليردهم الى الحق لما في ذلك من هدم بعض
قواعد الدين وانكار شيء من ضرورياته ويجاب بان عرض الناقض باقامة الحدود لوجب عليه الظهور وهو انه
كما ان القعود عن اقامة الحدود لم يكن عن رضا بتعطيلها بل لخوف كذلك فليكن الامساك عن اظهار كلمة الحق
للخوف لا للرضا واما الخبر فنعترف به ونقول بمضمونه ونقر بان الارض لا تخلو من امام متصف بصفات جليلة
هذه احدها ثم لا نقتصر في هذه على موضع الاجماع بل نقول انه نصب لهداية كل احد ورد كل خارج وابطال
كل بدعة وتتميم كل نقيصة وان لم تقع من الكل على بنا بعضهم بالعموم حتى اذا زاد قبيل واهل بلده او فريق

او نحو ذلك في الدين شيئا او نقصوا وجب عليه ان يردهم الى الحق ويدلهم على ما اهملوا بل عليه ان يأمر كل
من رآه على منكر وينهاه ولا يستخفي احدا وبالجملة فقد نصب لتقويم الناس وتعليمهم ونقول ان هذا
الامام المتصف بتلك الصفات المتاهل لذلك كله موجود الآن عمر الله الارض بطول بقائه ومن علينا
بلقائه بل ذلك من ضروريات مذهبنا غير انه قد منع من ذلك وخذله الناس حتى وجب عليه الاستتار
وحرموا من تلك الالطاف ولكن بقي ما يرجع الى الخواص فاشكل الامر ثم تفاقم الخطب واشتد الخوف
حتى امتحت تلك الآثار ووقعت الغيبة الكبرى ونزلت البلية العظمى وطالت المحنة الشديدة فبعد هذا
كله توجب عليه سياسة الناس كما وجبت عليه الظهور لاظهار الحق في مسئلة وغيرها عند الاتفاق على
خلاف الحق في الواقع لئن كان نصب للتقويم والتعليم فاوجب عليه الظهور لخطاء البعض فانه مما وضع لذلك
ايضا كما عرفت ولعل هذا هو مرمى نظر الشيخ في المقامين الاخيرين كيف كان فان نقض الخبر بحجية الاجماع نقض
بحجية الشهرة العظيمة فانها مما تصدق بالزيادة والنقيصة فاثم تطابق الواقع واما دعوى كونه من الالطاف
الواجبة فاول ما فيه ان اللطف الواجب ما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية وليس ترك الانقياد مع الدليل
عصيانا بل العصيان في التخلف عنه واما هو لطف منه تعالى فقد جل شأنه قد فعل ولله الحمد ما وجب عليه من اللطف
وتفضل كما هو شأنه اذ نصب فضل داع ولم يقتنع بواحد دون اخرى ولكن ابى الناس فمنع قوم وخذل اخرون
فانا لله وانا اليه راجعون ثم ان ما يجب من اللطف كما يجب للكل يجب للبعض للاشتراك في التكليف و
قضيته ذلك وجوب الظهور لخطاء البعض مطلقا ولا قائل به واما التجاوز الى وجوب الظهور لرد البعض حيث
لا تمييز ولا تعرض فقد كنا نطالب بتفرقه وعدم قيام الحجة على وجوب الظهور لرد الكل ثم اذا كان الواجب
رد الضال الى الحق فاي فرق بين البعض مع التمييز وغيره وبين المنفرد بالتعرض وغيره من هذه الجهة وان
كان بينهما فرقا من جهة اخرى وكان غرضنا اللطف من باب سد المجمعين لكي لا يضلوا بالاجماع ويتوجه هنا
الذي يخشى عليه من الضلالة ان كان مجتهدا فما كان ليجوز له التقليد بل يجب عليه الاخذ بالدليل وان كان مقلدا
فليس عليه الا الاخذ من المجتهد اصاب او اخطاء ولو تم ذلك لوجب الظهور لرد كل مخطئ لئلا يضل مقلده
ثم التحقيق ان القدر المسلم من وجوب الظهور لرد الرعية الى الحق هو ما اذا اجمعوا على باطل يخرج بهم عن الدين
وبالجملة اذا خيف على بيضة الاسلام وجب الدفاع وسقط الاتقاء ومن هنا وجب تجديد الارسال عند
اشراف الاديان على الاضمحلال واما ما لا يصل الى هذه الحدود كالاتفاق على خلاف الحق في مسئلة فرعية
فلا كيف وتكليف الناس انما هو الاخذ بالادلة الظاهرية وليس عليهم ان يصيبوا الواقع وان كان المطلوب
الاصلي هو الواقع وعلى هذا فهم لا يزالون على الحق ما داموا آخذين بالادلة المعدة للاستنباط وليس على شكر[?]

بعد قيام

بعد قيام الحجج القطعية على وجوب الاخذ بتلك الادلة كما يجب على الامام ان يظهر لانا لو علم انهم اجمعوا على الاخذ
بما ليس بدليل كالقياس لكان للظهور وجه وهذا بخلاف التكاليف العلمية كاصول الدين فانهم مكلفون باعتقاد
ما هو حق في الواقع ولا يقبل منهم الخطاء بحال لعدم انسداد باب العلم في مثله لظهور الحجج الناطقة والبراهين
الساطعة من العقل والنقل حتى السمعيات كالحشر والحساب والميزان والصراط والجنة والنار لترادف
الآيات وتواتر الروايات وقيام الضرورة وبالجملة ظهور الامام ان وجب فانما يجب للدفاع عن الدين
قال المحقق في التجريد وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا يعني ان عدم التصرف من الرعية
حيث خذلوه وتركوا نصرته حتى فاتهم اللطف ومن ثم اعرض السيد رحمه الله عن هذه الطريقة بعد ان جرى عليها دهرا
قال في المسائل الطرابلسية الثانية عند قول السائل هل يجوز ان يكون الحق عند الامام والناس على باطل
وقد اجبنا عن السؤال في الغيبة والشافي والذخيرة بانه لو كان كذلك لوجب عليه ان يظهر لايضاح الحق ولا
تسعه التقية والحال هذه وقلنا ان ذلك لو لم يجب لكنا مكلفين بما لا طريق لنا الى علمه وذلك لاحق بتكليف
ما لا يطاق في القبح وجرينا في الجواب بذلك على طريقة اصحابنا فانهم عولوا في الجواب عن هذا السؤال على هذه
الطريقة والذي يقوى الآن في نفسي ويتضح عندي انه غير ممتنع ان يكون عند امام الزمان عليه السلام اشياء
من الحق في بعض الاحكام الشرعية ما ليس عندنا الاسباب [illegible] قولنا بانه يجوز ان يكتم الامة شيئا من الدين ولا يكون
تكليفنا بغير ذلك الحق تكليفا بما لا يطاق من حيث انا قادرون على ازالة الخوف عنه متمكنون ولو ازال
لظهر وابان لنا الامر انا نقول ان الله تعالى قد كلف الخلق طاعة الامام والانقياد له والانتفاع به وذلك
كله منتف في حال الغيبة والتكليف مع ذلك ثابت لان التمكن فينا قائم من حيث تمكننا من ازالة تقية الامام
ومخافته فاي فرق بين الامرين وقال في الذريعة يجوز ان يكون الحق فيما عند الامام والاقوال الاخر تكون كلها
باطلة ولا يجب عليه الظهور لانا اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به ويكون معه فينا
من قبل نفوسنا ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده وكلام السيد والمحقق
قدس سرهما وان كان مطلقا لكن لا يبعد تنزيله على ما يذهب بالدين فانه لا ينافي الذهاب ببيضة الاسلام
فلا تنسلخ [illegible] قول الشيخ في العدة بعد حكاية ما في الذريعة وهذا غير صحيح عندي لانه يؤدي الى
ان لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا لانا لا نعلم دخول الامام الا باعتبار الذي بيناه ومتى جوزنا ذلك لم يبق لنا
دليل اخر يدل على حجية الاجماع فلا يلزم مما قال هذا الدليل بطلان الحجية ثم انا نقول نعم يتوجه عليه ان
التكليف متعلق بكل واحد منا وكل واحد منا غير قادر على ازالة الخوف كما ان القدرة للمجموع والتكليف لا
يتعلق بالمجموع من حيث هو مجموع بل اللهم يتوجه عليهم ان المطلوب الاصلي وان كان هو الواقع لكن التكليف انما هو



بما تقود اليه الادلة من اصل وظاهر وخطاب ونحو ذلك اصاب او لم يقم[?] اخطاء وذلك ما يطابق كلام
السيد ره بعد ان اعرض عن هذه الطريقة سلك في الاستكشاف مسلكا اخر يرجع الى الاولى قال في جواب
اسئلة الشريف الرسي ره ما حاصله ان قبيل الامام ع الا كعالم من علمائهم وكما انا نعلم وفاق العلماء وان لم نعرفهم
باعيانهم وانسابهم فانا نعلم ضرورة ان كل عالم من علمائهم يذهب مثلا الى ان الامام يجب ان يكون معصوما
منصوصا وان لم نعلم كل قائل بذلك وبالجملة نستعلم مقالة من لا نعرفه باتفاق من نعرفه كذلك نعلم وفاقه
وان لم نعرفه بعينه وقد حكيناه بطوله في الكتاب واقول ان اراد بالامام الغائب كما هو الظاهر فلقائل
ان يقول انما استعلمنا مقالة من نعرف مقالة من لا نعرف من العلماء الذين جرت العادة بحكاية اقوالهم و
ذكر مذاهبهم من حيث انه لو كان هناك مخالف لحكي جلا فرحسب ما بيناه في المقام الثاني وهذا انما
يعقل في الظاهر المشهود دون الغائب المستور ومن ذا الذي راى الامام ع وعرف مذاهبه كي يحكي عنه
ما يحكم فيه بخلاف ما في ايدي الناس وبالجملة فقوله قبيل الامام الا كعالم من علمائهم وحينئذ المنع بل هو عالم
آخر وان اراد ما يعم الامام الظاهر فلا يبعد ان يكون كذلك لعدم جريان العادة بنقل مذاهبهم ع في الفتاوى
بل ولا ينقل فتاوى سائر العلماء المعروفين كزرارة ومحمد بن مسلم وليث وابان وجميل وابن ابي عمير ويونس
والبزنطي والحسين وغير هؤلاء من العلماء وارباب الاصول بل المتاخرين كالزيات والصفار وسعد
والعطار بل ومن جاء بعد الغيبة كالكليني وابن الوليد وغيرهم من الاجلاء وبالجملة فالمعروف انما هو نقل
مذاهب اهل الفتاوى كالقديمين والسيد والشيخين ومن بعدهم الى ما شئت فلا يكون اتفاق هؤلاء وعدم
نقل الخلاف عن اولئك كاشفا عن وفاقهم لعدم جريان العادة بنقل مذاهبهم فاطلب بالائمة ع ومنع عدم
قول الشارع في مذاهب المشترعة انما يحمل قوله بحجة المذاهب وما خذ الاقوال فكيف يكون عدم نقل خلافه
دليلا على وفاقه وقد يجاب بان السيد والشيخ ره ومن يليهما ومن بعدهم الى ايام الفاضلين وبالجملة ما دامت
كتب قدماء الاصحاب موجودة واقوالهم معروفة يحصلون الاجماع بمراعاة اقوالهم وتصفح كتبهم وما يصل اليهم
بالتظافر والتسامع حتى يعرفوا ان تلك طريقة الشيعة ومذهبها الذي لا يعرف لها سواه ولا ريب انهم متى بلغوا
الى ذلك علموا ان كل امامي كان ويكون على ذلك وخاصة غيبتها مضافا الى انهم انما اخذوا منهم وصدروا عنهم
طريقا آخر يجيء من الحدس كاشفا اتم ومتى كشفوا اتفاقها عن مقالة الائمة الماضين انكشفت مقالة
الغائب المستور فانا لله كل محذور لانه على الحق الواقع والواقع لا يختلف غير ان قضيته هذا اجماع ولا كشف
الا فيما هو طريقة الشيعة على قديم الدهر فلا يجدد بعد خلاف ولا يتم في عصره وبالجملة يعود مقالة الاستطراف
فانا نجد ان العلم انما يجيء من هذه الجهة وان تحصيل الاجماع لا يتيسر الا لاهل تلك الاعصار الا ان يكون

بطريق

بطريق النقل المتواتر ومراعاة القرائن ولا يؤدي الى الطلب قال ما قال لكنك تعلم ان انقطاع طريق لا يستلزم
انسداد سائر الطرق وهذا الطريق مسلك السيد ره ذاتا فوق الاول في الحكم بدخول شخص الامام في
المجمعين لكنه يخالفه في ان الدخول على الاول ظاهر قطعي فالمفروض هناك انه يعلم انه لم يتخلف احد لكنه لا
يعلم بعينه والدخول ههنا استنباطي يقول لو كان خارجا مخالفا لنقل خلافه فتركنا [illegible]
فكان طريقا ثالثا ومن متاخري اصحابنا من عول في الاستدلال على النقل وعمل فيه رسالة فيها ما
يرجع الى الطريقة الثانية وذلك كالاستدلال بما جاء في الصحيح من انه قال ان عند كل بدعة تكون بعدي
يكاد بها الايمان وليا من اهل بيتي موكلا به يذب عنه ينطق بالهام من الله تعالى ويعلن الحق وينوره ويرد
كيد الكائدين وما جاء في ان في كل عصر اماما ينفي تحريف الغالين وانتحال المبطلين وما جاء في تفسير
قوله تعالى ولكل قوم هاد من ان لكل قرن اماما يهديهم الى الحق وقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول شهيدا عليكم من ان المخاطب بذلك الائمة من آل محمد ص
يشهدون على الناس بالانقياد وعدمه والرسول يشهد عليهم بالتبليغ وما استفاضت به الاخبار
من ان الارض لا تخلو من حجة يعرف بها الحلال من الحرام اذا زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا
اتمه لهم وما جاء في وصف الامام عن ابي الحسن ع من انه الداعي الى الله تعالى والذاب عن دين الله يحل حلال
الله ويحرم حرام الله وانت تعلم ان من بذل جهده في استنباط الحكم من الكتاب والسنة مع شدة
التحفظ والتحري ثم اخطاء وهو على جانب من الورع ليس بمبتدع ولا كائد للدين ولا محرف انما اولئك
اهل البدع والاهواء الذين يبغون دين الله بكل مكيدة ويدسون فيما ليس منه ويسقطون ما هو
منه ويغيرون ويبدلون ويحرفون الكلم عن مواضعه يبغون محق الدين وان الامام انما يبلغ ويتم ما نقص
ويرد ما زاد لو ثبت له الرئاسة ولم يمنع والا فهو المقيم للحدود وها هي معطلة انما المراد انما نصب
لذلك وانه اهل لذلك لو خلي سبيله وكذلك حماية الدين ودفاع الكائدين ونقول في هذا ان المراد الذب
عن بيضة الاسلام ومن طريق ما احتج به في هذه الرسالة ما جاء من ان من خالف كتاب الله وسنة
رسول الله ص فقد كفر وما جاء من ان كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها الى النار قال ولو اجمعت الفرقة
على الخطاء لكانت كافرة مبتدعة والظاهر ان المراد من تقدم على مخالفة نص الكتاب ومتواتر السنة والمبدع ما
جاء بالحكم من تلقاء نفسه ليؤخذ به واين هذا من خطاء المجتهد وقصاراه ان يرجع الى وجوب ابطال
البدع على الامام وقد عرفت ما فيه ومنها ما لا يرجع اليها بل ولا يكون منشأ الحجية عليه هو الكشف وذلك
امران احدهما قوله عز من قائل يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم

فى شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وذلك انه شرط وجوب الرد
الى الله ورسوله بالتنازع فيدل على انهم اذا اجمعوا ولم يتنازعوا لم يجب الرد وما ذاك الا لان
الاجماع حجة مستقلة يصح الاعتماد عليها والرد الى الله كما قال امير المؤمنين ع فى ذلك الاخذ بمحكم
كتابه والرد الى الرسول الاخذ بسنته الجامعة غير المفرقة فعلى الاية اذن اشارة الى ان معادن الاحكام
الكتاب والسنة والاجماع بلا واسطة لكن الاولان بالمنطوق والثالث بالمفهوم والى دليل العقل بواسطة
وذلك من حيث انه اشتمل على حجية المفهوم وهو من دليل العقل واما الرد الى اولى الامر فهو الرد
الى اهل الذكر وهو داخل فى الرد الى الرسول ولذلك لم يذكر فى الرد ولم تكرر الطاعة لانهما امر واحد
الثانى قوله ع فى مقبولة عمر بن حنظلة ينظر الى ما كان من رواياتهم عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من
اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما
الامور ثلاثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل فيرد علمه الى الله والى رسوله قال
والدلالة فيه من وجهين احدهما التعليل بقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه لان كلية الكبرى فى مسئلة شرط
الانتاج وثانيهما من جهة حصر الامور فى الثلثة اذ المراد بالبين بقسميه المجمع عليها وعلى عدمها والمشكل
المتنازع فيه فيكون اشارة الى تفسير قوله فان تنازعتم الآية منطوقا ومفهوما فالبين الى المفهوم وبا
لمشكل الى المنطوق وقد يقال على الاول ان الشرط هنا ليس للتعليق بل للتسبيب امرهم ولا بطاعته
وطاعة رسوله واهل بيته والتسليم لهم والانقياد اليهم وعرفهم من يرجعون اليه عند الحاجة ثم قال
مفرعا على ذلك على ما تؤذن به الفاء فان تنازعتم فى شىء فارجعوا اليهم ان كنتم مؤمنين وهذا كما تقول
لجارك اذا احتجت الى شىء فاطلبه فان عندنا ما تحتاجون اليه وليس فيها الشرط بحكم باذا لم يتنازعوا
فانا ما عساه يقال من ان المخالف المذكور انما هو عدم النزاع واذ كان لعدم عروض سببه وعدم خطوره
بالبال مع تقتضى مفهوم المخالفة بعد تسليم ارادته هنا انما هو عدم الحاجة الى التحاكم عند عدم عروض النزاع
بان لم يقع لهم كلام فى الحكم وليس هذا محل الكلام انما الكلام فى الاجماع الذى هو اتفاق الكل على حكم من
الاحكام الشرعية وان لم يحك فى كتاب وسنة فلا يتوجه فانه وان لم يكن صريحا فيه الا انه شامل لها معا وتعليق
الحكم السلبى المطلق مستلزم لتعلقه بكل واحد من فرديه كما لا يخفى وعلى الثانى ان الكلام فيما اختلفت
به الروايات ولا تقتضى كلية الكبرى اذ المعنى خذ بما اجمع اصحابك على روايته فان كلما اجمعوا على روايته
لا شك فيه ويجاب بان اختصاص المورد لا يستلزم تخصيص الوارد سلمنا ولكن الاستدلال بعموم العلة
وهو حجة عندنا لكن قد يستظهر بعد هذا ان المراد بالاجماع هنا ما يعم الشهرة من باب عموم المجاز بدليل

قوله



قوله ويترك الشاذ النادر الذى ليس بمشهور ويؤيده ان السائل لم يعقل منه الا ذلك ولهذا قال له فان كان الخبران
عنكما مشهورين فلو ترك على عمومه ولم يخص بالخبر لقضى بحجية الشهرة وكيف كان فاقصى ما فى الاستدلال بها انه
استدلال بظاهر آية وصريح رواية آحادية هذا من قيام القاطع على حجية الاجماع نعم يصلحان للتاييد و
بنقض الثانى على الاخبارية الذين يدعون تواتر الاخبار ويكتفون بها فى العمليات الطريق الرابع ما يرجع
الى الحدس وذلك انا من وجد المجتهد البارع الورع التقى يقول ان هذا حكم الله تعالى مثلا او دين الله
ومذهب امام فلا ريب انه يحصل له الظن بذلك فاذا قال آخر من شكله بذلك انضم اليه ظن ثان من
مقالة الثانى وثالث من اتفاقهما فاذا انضم اليهما ثالث زادت الظنون رابعا وخامسا وهكذا
كلما زاد واحد ترقت الظنون وتزداد قوة الى ان يصل الى مرتبة يصادف فيها القطع بان هذا حكم الله
فى نفس الامر الواقع ومذهب ذلك الامام كما يحصل القطع عند تواتر الخبر بل الشان فى الاجماع اجل والتهمة
اضعف وانما قلنا وذلك لاتفاق الكلمة على امتناع التقليد هيهنا ومراعاة شرايط الاجتهاد ووجوب
بذل الجهد بل الاكثرون على وجوب تجديد النظر ولذا صار للقضية الواحدة آراء فاذا اتفقت كلمتهم مع اختلاف
افهامهم واصولهم وكيفية استنباطهم وهم على جانب من الورع وشدة التحرج كان ذلك اشد تاثيرا فى
النفس هل نسبة الفقهاء الى الشارع الا كنسبة مقلدى مجتهد اليه وانا اذا وجدت جماعة من اهل
الصلاح لا ياخذون الا بمقالة زيد مثلا ثم رايت احدهم يفتى بفتيا ويعمل عليها فلا ريب فى حصول
الظن بانها فتيا من يقلده فاذا افتى آخر وعمل قوى ذلك الظن وهكذا كلما انضم واحد زاد قوة الى
ان يبلغ مرتبة القطع وليس العلماء والامراء باسوء حالا من الاطباء وارباب الصنايع والحرف فانهم اذا اتفقوا
على امر قطعنا به وان كانوا كفرة اذا نظرنا الى حكم صيرفى فى درهم بانه رديء مثلا ولست تظن ذلك فيه فاذا وافقه
آخر قوى الظن وهكذا حتى اذا اتفقت كلمة الصيارفة ولست تقطع بانه كذلك وان كانوا كفرة لا تعرف
منهم الا مجرد دعوى البصيرة فما ظنك بالعلماء الابدال الذين خبرتهم وعرفت مبالغ علومهم وتقواهم على
هذا جماعة من متاخرى المتاخرين وهو الذى اعتمده الاستاد واتباعه وبيّنه الاستاد فى رسالة الاجماع
وغيرها بانا لا نرتاب فى حصول العلم باتفاق قوم على نسبة حكم الى رئيسهم ان ما نسبوه اليه صادر
منه وذلك كاتفاق اتباع ارسطو على انه كان يقول بقدم العالم قال فكذلك اذا اتفقت العلماء وهم اتباع
الشارع على ان الحكم الشرعى هو هذا يحصل العلم بانه هو ما عند الشارع ثم ايد بما احتج به الشيخ من
دعوى وجوب الظهور عند اتفاق الكلمة على الباطل وبما جاء فى المقبولة معللا قال وانا نقول بان
المراد بالخبر المجمع عليه مبنى على الجهل بالاجماع لان الاجماع خبر بالاصل الا انه لم يصل الينا بعنوان

معنعن طنى بل بعنوان علم يقينى واوضح ذلك بانه كثيرا ما كان ينص على الحكم ولا يحفظ نصه بل يتلقى
بالقبول ويرسخ فى الاذهان وياخذ الناس فى العمل به الى ان يشتهر فيهم امره ويستغنى عن نقل الخبر حتى
اذا سئل احدهم عنه قال الحكم كذا من دون حكاية قوله ثم قد يبلغ الى حد الضرورة وذلك فيما تعم به
البلوى غالبا وقد يقف دون ذلك وهو الاجماع ومن هنا يعرف قوله ان مبادى الضروريات اجماعات
والذى يبينه على وقوع ذلك وكثرته انه لم يرد من الناس من كل الف واحد ومن روى لم يروا الا قليلا
من كثير الا ما شذ والباقون من الاجماع وكذا الرواة فى الباقى وفى اسولة الرواة واجوبة المسئولين
ما يدل على انهم كانوا يعرفون ما عدا المسئول عنه ثم اكد ذلك بان العلة المذكورة عقلية يقينية لا
تتغير عنه فاندفع ما قيل من ان السند اذا كان ظنيا فكيف يكون ما ابتنى عليه علميا وهل حال
هذا الخبر الا كسائر الاخبار المتضمنة للاستدلال على العقايد الحقة على ان هذا الخبر معقول عند الكل
موافق لما جاء فى الكتاب المجيد من الامر باتباع سبيل المؤمنين كقوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى والسنة النبوية الدالة على الامر بلزوم الجماعة والمنع من التفرق وانه لا تزال فرقة على الحق
وان المستضعفين انما حدوا بما اتفق عليه المسلمون لجواز ان آل محمد نشروا الشرايع وبينوا الاحكام
واحتج عليه ايضا بالاحتياج اليه فى ساير المسائل حتى لا يكاد يتم استعلام مسئلة من آية او رواية الا
بمعونته وذلك بالتجاوز عما ورد فى الرجال الى النساء والخناثى والخصيان وغيرهم على سبيل القطع
وكثير من الاحكام من دون مراعاة ما جاء فى التسوية ومراعاة مستنده وعما ورد فى الثوب من الغسل
وانا له النجاسة مثلا الى البدن وموضع السجود والمساجد والمصاحف والماء فقد وعما ورد فى بعض
النجاسات كاغسل ثوبك من البول الى غيره من انواع النجاسات وعما جاء فى تحليل بعض المايعات لسقوط
بعض النجاسات الى غيرها وعما جاء فى انفعال الماء القليل ببعض النجاسات العشر الى تمام العشر و
ليس ذلك الا الاجماع وبالاقتصار على الوارد فى بعض كما اذا سمعنا ما جاء فى رجل جهر فيما لا ينبغى الجهر فيه
او بال فى البئر وما جاء فى الوضوء بماء الورد وبما لا يتجاوز الى غيره من الماء المضاف وما جاء فى النضح
للبول فانا لا نتجاوز الى غيره من النجاسات ونفهم الاستحباب فى كثير من المواطن من ادلة الوجوب من
دون مراعاة المعارض والرجوع الى الترجيح والجمع كما جاء فى الاداب والادعية واكثر المستحبات ونفهم
الوجوب الشرطى للغير مما يدل على الوجوب الشرعى للنفس كما فى الاوامر الدالة على الغسل من النجاسات
فانا نعقل ان ذلك شرط لصحة الصلوة وجواز الاستعمال لا انها واجبة اصالة لنفسها وكذا ذلك من
دون مراعاة ما يدل على التجاوز او التجوز او التخصيص مع استمرار الطريقة على التجاوز او مراعاة

مسند

مسند او التطرق للجمع والترجيح ولو دعوى قضاء الظن مع انا نحكم فى الكل على سبيل القطع وما ذاك الا
للاجماع ولولا انه حصل بتمام مر والضرورة ان تحققت ففى البعض وحاصل هذا الوجه انه لولا الحجية لبقى كثير
من الاحكام المسلمة فيما بيننا المقطوع بها عندنا بلا مدرك على ان من البديهيات حصول العلم الضرورى
فى كثير من الاحكام للعلماء والعوام كما صح استناد الكل فى الكل وغيره من المحققين واذا جاز ان يصل العلم
الى حد الضرورة للعوام والخواص فطشا فى استبعاد ان يصل الى حد القطع النظرى ولذا ادعى بعضهم مع ان مبادى
الضروريات اجماعات هذا خلاصة ما فى الرسالة والفوايد وشرح المفاتيح من الاحتجاج للحجية وللنظر فيه
مجال للفرق الظاهر بين ما ضرب مثلا وما نحن فيه فان العيارفة انما يرجعون الى دقائق محسوسة يحكى
ادراكها من خبرهم والمقلدين الى قطع اهل التواتر واصحاب ارسطو نقلة يحكون عن البت واين هذا ممن
يقول الظن ولئن لم يقولوا فلا اقل من جواز ان يكون مدرك الكل ظنيا كما هو الغالب قل لى اذا قال كل
منهم ظن البيع كما اجمعوا على رجحان الوقوع كذلك قد اجمعوا على احتمال العدم وان كان مرجوحا فكيف
يصح لك دعوى القطع بالوقوع لمكان الاجماع الاول وهو فاسد بعد الثانى وكلاهما اجماع انما القطع على
نحو الدعوى فيكون الحاصل للاجماع هيهنا وفى كل موضع يحتمل ان يكون مدرك الكل فيه ظنيا انما هو القطع
برجحان الوقوع لا القطع بالوقوع قل لى اذا كان المجتهدون ثلاثة او ما يقارب هذا العدد افترى
ان اجماعهم يفيد لنا العلم القطع حتى نقطع بان ما اجمعوا عليه حكم الله تعالى فى الواقع والحق ان تراكم
الظنون قد يبلغ بنا الى القطع ولكن لا نحكم بالملازمة بين اتفاق الكل فى عصر وبين القطع بالاصابة بل
قد يتحقق الاجماع من دون قطع وقد يتحقق القطع مع عدم العلم بالاجماع وذلك بان تتفق كلمة من يحصل
من اتفاقهم القطع لكثرتهم مع سكوت البعض وعلى هذا فليس كل اجماع حجة بل ما يحصل معه القطع اللهم
الا ان يراد بالاجماع ما جرت العادة بحصوله وهو اتفاق جميع من سلف وبالجملة ما يقال باستقامة الطريق
فان ذلك قاض بالقطع وتفسير الاجماع بذلك وان لم يعرف به قائل صريحا لكن الشان فى بطلانه فان تنزيل
قولهم جميع الامة او المؤمنين او العلماء عليه ليس بالبعيد بل هو ظاهر السيد وبالجملة فالقطع انما يعرف
تحصيل الطرق فيه وذلك انما يتم باتفاق الماضين او معاصرى الامام او حاصره وبطاشر مع عدم العلم
بطريقه من بعدهم فانا نرى ان مخالفة المتاخرين او اشتهار الخلاف فيهم ما يوهن فى اتفاق الاولين كالعكس
وقوله فى الكلام على المقبولة مبنى على الجهل بالاجماع فيه ان من يحصر ذلك بالخبرة نابريا التصريح الذى وقع
السؤال عنه وقوله مع ان العلة المذكورة عقلية فيه ان المقطوع باستفاء الريب عنه انما هو الخبر المجمع على روايته
انما بلغ المجمعون الى حد التواتر او نحو ذلك مما يرجع الى الحس لا ما يعم الحكم المجمع على ظنه كما هو محل النزاع

فانه عند الخصم محل ريب وهنا طريق خامس ذكره الاستاد دفيه وهو انه ربما يحصل العلم العادى
الاجمالى باتفاق جميع فقهآء الاسلام فى الفتوى والراى فيعلم ان رئيسهم على ذلك واصل ذلك وليست
ادا ما تباصحاب ابى حنيفه والشافعى متفقين على شئ نعلم ان متاخريهم على ذلك وربما يبلغ العلم
هنا الى حد الضرورة والعلم بضرورى الدين والمذهب من هذا القبيل ولقائل ان ما تكشف مقالة
الاتباع عن مقالة الرئيس اذا كانوا لا ياخذون الا صريح مقالته وكانت مقالته معتمدة كمقلدى
المجتهد وناهض فيه على خلاف ذلك فان المجتهدين فى الغالب انما ياخذون بالظنون ومقالته ايضا
كثيرا ما تختلف للتقية وغيرها حتى انه قلما يتفق حكم لا تتعارض فيه اقواله فكيف يكون اجتماعهم دليلا
على ما كان عليه الامام عم فى نفس الامر اذ لا يكونوا عما يعدونه تقية ويتظرفيما يرجع الى الكل من الجوامع
العظام بلى للهم اصحاب الامام وبطانته اذا اتفقوا على امر علم انه عليه لان مكانتهم منه مكانة المقلد من
المجتهد ولا اقل من تقريبا المعصوم عم فانه ما كان ليراهم متفقين او اكثرهم على باطل ويقرهم واصدة
تقية ان خفى على بعض فما كان ليخفى على الكل فان كان الاصحاب والبطانة فى المجمعين تم والا فلا وقد
يجاب بان المعلوم من طريقة اصحابنا انما هو الاخذ بظاهر الكتاب والسنة وما كان ليجب المعاصر للائمة
بل المشافهة لهم فى الغالب اكثر من الظاهر لقيام احتمال المجاز هنالك ايضا وان كان اضعف مما هنا لكنه
فى كليهما مرجح لا يصار اليه وعدم خفاء امر التقية على المعاصرين يفضى الى ظهوره عند المتاخرين واما
الاجماع فللخصم ان التزم انهم مما ياخذون به فقد خصم نفسه لا قضاء ذلك كونه طريقة لهم والا فلا كلام
سلمنا ولكن اجماع المتقدمين على اهل الفتاوى بحجة عند الكل كاشف عن مقالة المعصوم كما اعترف به
فى السؤال واما دليل العقل فلا يبعد ظاهر الخطاب فالمراد به ما كان من قبيل المفاهيم ومنصوص العلة و
التعليق على الوصف المناسب ونحو ذلك ولا ريب فى ظهور ذلك كله من الخطاب وقد ثبت بالادلة
القطعية وجوب الاخذ بالظاهر والا لانسد باب التفاهم ولزم التكليف بما لا يطاق على ان دليل
العقل لا يصح ان يكون مدركا لما اجمعوا عليه لاختلافهم فى حجيته فكيف يكون مدركا للجمع عليه نعم يتوجه
هنا على اصحاب القياس والراى والاستحسان فان اتفاق كلهم على حكم لا يعرب عن مقالة الشارع وان
انتسبوا اليه لاستمرار طريقتهم على التجاوز عن ظاهر كلامه هذا اقصى ما يمكن ان يقال فى الجواب ومع هذا
كله فلى فيه نظر فان منشا القطع فى مسائل المقلدة انما هو الاكتساب على الاخذ بصريح المقال ما خوذ باعيانه
كالعبارات من غير نظر ولا استنباط كما فى معاصرى الائمة عم وقد يقطع باتفاق المقلدين وان كانوا سعة العصر اذا
بلغ الحال الى حد الضرورة او نقل عن الرئيس كل طبقة بالتواتر والمجتهدون على خلاف ذلك كله وبالجملة

فالامر

فالامر يعود مدار القطع ونحن نجد العادى هنالك ولا نجد هنا والاصل العدم حتى نحققه وههنا سادس
وربما وقع فى كلام بعضهم وهو ان اتفاق ارباب الفتاوى كالقديمين والسيد والشيخين ومن بعدهم وعدم
ظهور الخلاف فيهم وعدم نقله عن تقدمهم كاشف عن عدمه فى المتقدمين اذ لو كان هنالك خلاف عرف
واضطرب فى الحكم لظهوره مجارى العادات بين من تاخر عنهم كيف وهم شيوخ القوم وقدوتهم والاضراس
بعيم جريان العادة بنقل مذاهب السابقين بطلة الرجوع الى مصنفات اللاحقين وهل هذه الاجماعات
التى ملئت الاسفار والخلاف وغيرها كالغنية والسرائر الا كاجماعاتهم اترى انهم يتفقون بعد بذل الجهد ولا
يظهر فيهم خلاف لا فيمن قبلهم وهم متتبعون مقالة الشارع ومحصون منها بالغ جهدهم ولا يا خذون
الا بها واصول القوم نصب منهم ثم لا يعثرون ان ذلك خارج عن مجارى العادات فان قلت وليسوا يا خذون
باصل البرآءة فمن الجائز ان يعكلوا فى مسئلة باصل البرآءة وقد جاء فيها ما يخالف ذلك ولم يعثروا عليه لتأخرهم
قلت يعثر السابقون ولا يعثر اللاحقون وهم سدنة القوم وحملة علومهم واصولهم وعيابة علومهم بين
ايديهم هذا الذى قلنا انه خارج عن مجرى العادة وبالجملة فاتفاق كلهم مع عدم ظهور الخلاف فيمن قبلهم
هجم بنا على العلم العادى وبهذا اجاب عما اورده صاحب الذخيرة على الاستكشاف باتفاق المعروفين من ارباب
الفتاوى وعدم ظهور الخلاف فيما بينهم لقضاء العادة بنقل الخلاف لو كان هنالك مخالف فيكشف ذلك
وفاق من قبلهم ثم كشفا تفاق السابقين عن مقالة المعصوم عم ظاهرة العادات لتمكنهم من الاستعلام وحرص
ثم كان الاصحاب يتمسكون عند اعواز النصوص بما يجدونه فى شرايع ابى الحسن بن بابويه لان فتواه عندهم
كروايته من ان العلم باتفاق جماعة من اصحاب الائمة عم مستند فى هذه الازمنة الا فى الضروريات كالمسح على
الرجلين وعدم المسح على الخف وبطلان القياس واضرابها لتعسر الاطلاع على مذاهب كثير المفتين دون من قبلهم
لعدم جريان عادتهم بنقل مذاهبهم وليس لهم كتب فتاوى كى نستقرى فنعرف مذاهبهم ومواقع اجماعهم وخلافهم
وقد حكاه الشارح بطوله عند قول المص وثانيها وكيف يعرف المتاخرون مذاهبهم وهم اتباع القوم وتلامذتهم
وهل حكوا هذه الاجماعات الا عنهم غير انه لم يتفق نقل الخلاف عنهم كما قت حكاية الاجماع لقلة وقوع الخلاف
فيما بين المعاصرين بل يمكن معرفة اكثر مذاهبهم من اصولهم وجوامعهم لما عرفت الا ان الانه الى عقد الابواب وسوق
الاخبار والاقتصار عليها او مع ذكر المخالف وتاويله فان فتاويهم الا بواب فتاويهم فان قلت اذا كان الحكم مما
يتفق كوجوب المقدمة لم يكن اتفاقهم كاشفا عن مقالة المعصوم عم لاحتمال ان يكون كل حكم واحد منهم انما كان
عن ذلك المدرك العقلى الذى لا يكاد يخفى على احد من الجائز انهم انما اوجبوا المقدمة كالسعى للحج او حظروا
تركها لاداية الى ترك المناسك بل هو الظاهر بل لا الاحتمال فى هذا المقام كاف وعلمنا بان الشارع يجب



لو سئل عن ترك المقدمة لم لا يدل على انهم انما اجمعوا على المنع لانه مما يمنع بل انما منعوا للوجه الذى علمنا
به ان الشارع مانع فلا يكون الاجماع دليلا على المنع بل ذلك الوجه الذى قلناه ولو لم يتحقق اجماع قلت
لا ريب ان حكم كل واحد منهم انما كان على انه هو ما عند الشارع وانه حكم الله فى الواقع وقد فرضنا
حصول القطع بما اتفقت عليه كلمتهم ولا دخل لخصوصية الطريق الذى وصل بهم الى الشارع آيةً
دراية ودليل عقل متفقا او مختلفا بعد ان اتفقوا على الوصول اليه كما هو واقع

والتحقيق

والتحقيق ان الحجة عندنا فى اتفاق الطائفة المحقة لا لانهم مأمونون عن الخطاء بل لان كلهم اتفقت على الحكم اتفاقا
يوجب القطع بان تلك مقالة امامهم عم كان الحجة فى التواتر ليس من جهة ان اهله لا يجوز عليهم الخطاء بل لانهم نقلوا
نقلا اوجب العلم الضرورى عند قوم او علما لا يتخالجه شك عند اخرين ثم العلم بالاتفاق الموجب للقطع
بمقالة الامام عم انما يحصل بتتبع اقوال الفقهآء ونعرف مذاهبهم على قديم الدهر وحديثه فى نعرف مذاهب
السابقين بمعرفة مذاهب اللاحقين وحكاية الاجماع عنهم وعدم ظهور الخلاف فيهم مع ان اصولهم بين ايديهم
حتى يتبين ان تلك طريقة الطائفة ومذهبها الذى يعرف لها وهنالك يحصل الكشف عما عليه المعصوم
بحيث لا مساغ فيه للتقية ولا طريق الى التاويل حتى يعلم انه حكم الله الواقعى ومن ثم كان الاجماع دليلا قطعيا
واستحال ان يقع التعارض بين اجماعين كاستحالة وقوعه بين كل قطعيين فكان هذا طريقا سابعا فى الكشف
وهو الذى يريدون بقولهم اجماع الطائفة ومذهب الشيعة وعندنا معاشر الامامية ونحو ذلك
ليس ببعيد تنزيل كلام السيد عليه فانه بعد ان شك للاجماع بما حكيناه عنه بان من وجه الاستعلام
بما حصل انا نعلم ان كل امامية الشرق والغرب عرفناه ام لم نعرفه يقول بهذه المذاهب المعروفة
المالوفة حتى ان من خالف منهم فى شئ من الفروع عرف خلافه وضبط وميز من غيره ثم قال فاذا قيل
لنا فلعل الامام عم لانكم لا تعرفونه بعينه يخالف علماء الامامية فيما اتفقوا عليه قلنا لو خالفهم لما علمنا
ضرورة اتفاق علماء الامامية الذين هو واحد منهم على هذه المذاهب المخصوصة وهل الامام عم الا
واحد علماء الامامية وكواحد من العلماء الذين لا نعرفهم بنسب ولا اسم ونحن اذا ادعينا اجماع الامامية
او غيرها على مذهب من المذاهب فانما نخص بهذه الدعوى من عرفناه باسمه ونسبه دون من لم نعرفه
بل العلم بالاتفاق عام لمن عرفناه مفصلا ولمن لم نعرفه على هذا الوجه هذا كلامه ولسبيل الاطلاع على
الطريقة المفضية الى القطع بما فى نفس الامر بين كان لنا اذا نظرت وفتشت وتتبعت وتصفحت فوجدت
الكلمة متفقة والناس مجمعة حكمت على البت من غير ارتياب ماخوذ بعنقك لا ترى فى نفسك مجالا
للشك فانك بالناقد البصير والدليل الخريت الذى ليس يخرب لا منها وا عند لها بعدنها ثم بذل جهد
واستفرغ وسعه حتى لم يبق فى القوس منزعا بتتبع اقوال الفقهاء وتصفح فتاوى العلماء وتعرف آثار
المتقدم وتحفظ ما استمرت عليه طريقة شيعتهم على قديم الدهر مع طول الباع وكثرة الاطلاع حتى قلبها
ظهرا لبطن ثم وجد الكلمة متفقة على امر افتاه بعد ذلك بريّاب فى مجمع كلهم وغاية طلبتهم غيران الاقدام
فى استعلام تلك الطريقة متفاضلة والمراتب متفاوتة بحسب القرب من ايام العصمة والبعد وبحسب الا
حاطة بالاصول وعدمها وطول الباع وعدمه وحسن التدبر والتروى وعدمه ومن هنا لهج لسان السيد

والشيخ ومن تأخر عنهما الى زمن العلامة بدعوى الاجماع ودون من تأخر وجاء الخطاء وكثر العثار ووقع
المتأخرين فرتب عاثر على اتفاق جماعة من اهل الاصول او غيرهم وظن ان قد اصاب طريقة
يستكشف بها اتفاق الكل ومقالة المعصوم ع وليس بمصيب واخذ يدعي الاجماع وهو لم يطلع
الا على مقالة البعض مع انه ليس بكاذب ثم مخالفة البعض معلوما كان او مجهولا بعدما احرز العلم با
لطريقة غير قادح وذلك كان نستقري اصول القدماء فنجدها متطابقة على حكم بان عقد كل منهم له
بابا حتى نقطع بان تلك طريقتهم التي صدروا بها عن المعصوم ع ثم نرى بعض من جاء بعدهم يخالف في
ذلك وعلى مسلك ذلك ينبغي ان ينزل ما صدر من دعوى الاجماع مع وجود المخالف فلا ينبغي ان يجبه
مدعي الاجماع بالرد وما كان لمؤمن يخاف مقام ربه ان يدعي الاجماع الكاشف ولم ينكشف لديه الحال
وما ظنك بالعلماء والابدال وبالجملة فان كان هذا المدعي ممن يثق بدينه وامانته وجب علينا الاخذ بقوله
وهل هو الا كحامل الخبر كلاهما ناقل حجة وان كان ممن نتهم فلا حجة بل اللهم ربما جاءنا الثقة
باجماع ولا نتلقاه بالقبول لا لريبة بل لانا نحصنا عن مدركه وكيف حصل وانه ليس مظنة
ولا مثار كشف لكنه توهم ذلك وهذا كما يأتينا الثقة بالرواية فنطرحها اونا ولها لقيام الحجة على
خلافها وعلى هذا الاصل فيما يأتيك به الثقة القول الا ان تقوم الحجة على خلافه فان قلت ذهبت
اجماعات القوم ادراج الدهر ولا اجماع بعد اليوم خصوصا ما يدعيه السيد والشيخ لما علم من طريقتهما في
الاستكشاف وقد ثبت فسادها وعدول السيد غير مجد واصالة تأخر الحادث مع انا نماكان اخبر
بعد تصنيف كتاب الغنية والذخيرة والشافي قلت الحجة عندنا الكل انما هي في اتفاق الكل وهو معرب
عن استقامة الطريقة مع انه لا يمكن العلم به الا بتعلم الطريقة فاذا دعاه مدع كان ذلك معربا عن العلم
بالطريقة وخلافهم في طريقة الاستكشاف غير قادح فان قلت وليس يكتفون بالاتفاق في عصر ولو بعد
الخلاف تعويلا على قاعدة وجوب اللطف ومن المعلوم ان ذلك غير كاشف عن الطريقة قلت حتى ما نقول ولكن
استعلام اتفاق العلماء في عصر ما يستحيل في عادات المحصلين الا بمراعاة احوال السلف وهناك تنكشف
الطريقة وكفاك الكلام فيمن عول على الحدس مع ان ذلك انما وقع لبعض المتأخرين فان قلت فاكان المحصل
ما ذكرت يختلف المراتب يحتاج الى اعداد حتى به ما وقع فيه الخطاء فقصارى امره ان يكون حجة على محصله
فكيف صار حجة على الاطلاق كالرواية وانى تفرق بين تحصيل الاجماع وتحصيل الحكم بمراعات ادلته حتى كان
الاول حجة دون الثاني قلت كم بين المقامين من فرق محصل الحكم بعد فرض صدقه لعله تشبث بما لا يكون
بناء عليها تعين انت من الادلة العقلية من المفاهيم وعلى خطاب لم يتقبل معناها وخرج مخرج التقية او عام

لم يطلع على مخصصه او مطلق لم نظفر بمقيده او هناك معارض اقوى منه الى غير ذلك مما يطول تعداده واما الاجماع
فطريق تحصيله عند كل تتبع اقوال الفقهاء غاية ما هنا ان الشائبة يسهل على قوم ويصعب على اخرين للقرب والبعد
فهو مهما ان قطع بان تلك مقالة الامام كان كانه يقول سمعته يقول وهذا بخلاف محصل الحكم فانه يتنزل
من يقول اظنه قال كما انك تتوقف عند مقالة من يقول سمعته لا لان السماع ليس بحجة كالظن بل لقيام
الدليل الخارجي على انه لم يكن مصغيا او انه سهى في ذلك ونحو ذلك كذلك قد تتوقف في الاجماع المنقول
اذا قامت الحجة وشهدت الدلائل على تعصب مدعيه او ظن انه غير مقصر وذلك كان يرى جماعة من
اصحاب الاصول متفقة على حكم فيستعلم بذلك مقالة الامام ويظن ان الطائفة مجمعة عليه وربما جاء
اخر فرأى جماعة اخرى منهم فوجدهم متفقين على خلافه فوقع في نفسه ان الطائفة متفقة على ذلك
وقطع به وكان الواجب ان يتبعوا افضل تتبع ولا يقنعوا بواحدة دون اخرى حتى يفيدهم على العلم
ويوردهم موارد اليقين وربما وقع مثل ذلك بين السيد والشيخ وابن زهرة وابن ادريس بل المحقق
والعلامة بل ربما وقعت دعوى الاجماع على الشيء ونقيضه من واحد في كتابين بل في كتاب واحد طويل
الاذناب وقد حكينا مواقع ذلك كله في الكتاب واما دعوى الاجماع مع مخالفة كثير فكثير وكيف كان
فهذه الامور من المضعفات وقد يجب في المقام ضبط الترجيح والنظر في المؤيدات لا ان يأخذ البرئ
بالسقيم حتى يجب التبين عند كل اجماع اجماع وان لم يتعرض امثال هذه العوارض لان قد وقع منهم مثل
هذا في بعض الاحيان كما وقع زحام عنه مع انه غير مستنكر بعدما انا السهو والنسيان على نوع الانسان
مضافا الى امكان التأويل في كثير من تلك المواطن فصل وادلتهم بعد تمامها اختلفت مسالك
المخالفين في الاحتجاج على الحجية فتمسك الجويني في شذوذ بالعقل والاكثرون بالنقل اما العقل فقرره
قوم بما حاصله ان اجتماع الخلق الكثير مما يحيله العادات ولو جاز على امثالهم في الكثرة لجاز على اهل
التواتر فانهم اقل ما اعترض باجماع الفرق الضالة على ضلالتهم كاليهود على انه لا نبي بعد موسى ع و
النصارى على ان عيسى قد قتل والفلاسفة على قدم العالم وسائر اصناف الكفار على الطعن في الاسلام
وهم اضعاف المسلمين واجيب بان اتفاق اهل الذمة انما كان تقليدا لاحاد واتفاق الفلاسفة مبني على
الجمود على ما منعت الكفر القاضية بنفي القدرة والاختيار عن الصانع والقول بانه فاعل موجب كالشمس في
الاشراق والنار في الاحراق ومرجعها الى تقليد اللاحق بالسابق كما هو طريقة سائر الاديان الباطلة و
المذاهب الفاسدة مع انه انما كان بحجبا للنظر من غير جمع فانما تحيل العادة الخطاء على من يرجع اليه مع
الاتفاق كالكتاب والسنة وهذا بخلاف اجماع المسلمين فانه عن النظر في ادلة معلومة والعادة تحيل

الخطاء ومثله ما ابتناه اتفاق اهل الكفر على التقليد وحب ما الفوه ظاهر وذلك كعبدة الاصنام
ثم رجع الى والد عابد دعى الناس اليها لغرض دنيوي فتبعوه شيئا فشيئا الكل قبيلة داع الى صنم لهم
او كاهل الملل ومرجعهم الى رؤسائهم فانهم لما دعوا الى الاسلام ودوا انهم ان اجابوا ذهبت عليهم مناصبهم
سلكوا بهم اودية الضلال على علم كما وقع لنصارى نجران وحيي بن اخطب واضرابه من اليهود ولا استحالة
في شيء من ذلك ونحن نقول كما امكن الاتفاق على الباطل لعدم النظر والنظر المطلق كذلك يكون
لمراعات ما زعموا انه دليل لشبهة وليس بالدليل كالقياس والاستحسان واحاديث كل قائل للاعراض
عن الادلة الحقة لشبهة سبقت وهو حسن الظن بمن تنكب الطريق على علم الرياسة العظمى مع هذه
وهن كالاعراض عن ابواب مدينة العلم بل قد جرى لهم ما جرى لتسليم هذا الفعل بالفعل كما من الا
ستناد الى الاهواء من دون مراعات دليل شرعي كما وقع لهم في اول اجماع ما عظم من ذلك ان
الدعاة يفرعون مسامعهم بالحجج والايات وهم بالعوثة لا يلوون على داع فلا يعظم الاتفاق على الخطاء
من عمد او عن خطاء مع الاجتماع او مع الافتراق وكذلك ما وقع لهم في الاجماع الثاني حيث منعوا من
اجتهاد غير الاربعة واما اهل التواتر فيرجعون الى حس وبالجملة فخبرهم قد ورد بما هو اليقين فلا بقاء
عليه بالشبهات وان كانوا اكثر اذ لا دخل للجد والكثرة وقربه الامدي عن الجويني وغيره بما حاصله ان
تتبع الكثير الا يجوز تواطئهم على الخطاء ويرد عليهم عليه بعد تسليم امتناع تواطئهم على الخطاء ان
ذلك لا يمنع من وقوع الخطاء الا عن تواطئ على انه تقتضي اعتبار عدد التواتر وليس من مذهبهم وبالجملة
وقرره اخرون منهم العضدي بما حاصله ان العادة تحيل الاتفاق على القطع بالحكم الا عن قاطع وذلك
انهم اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع ولولا انهم عثروا على قاطع يدل على المنع من المخالفة بالاتفاق
كلهم على المنع فكان اجماعهم هذا كاشفا عن الدليل على حجية الاجماع من حيث هو وان كان عن ظن ولا
لان ثبوت هذه الصورة من الاجماع ودلالتها العادية على وجود النص لا يتوقف على كون الاجماع حجة و
اعترض بان المجتهد متى غلب على ظنه امر حتى يجب عليه الاخذ به حكم به على القطع لما اشتهر من ان ظنية الطريق
لا تنافي علمية الحكم وح فالقطع بالحكم لا يدل على ان المدرك قطعي وفيه ان ذلك القطع باعتبار مراعاة
قاعدة التصويب لا باعتبار كون المأخذ قاطعا والذي تحيله العادة قطع الكل جزما دون مراعاة قاعدة
التصويب الا عن قاطع فالوجه الموجه بانه يجوز ان يكون مستندهم في ذلك ما اعتقدوه دليلا وليس
بالدليل وكيف لا تتفق كلمتهم على المنع من مخالفة ما اتفقت عليه دعائم مذاهبهم واي داع للاتفاق
اعظم من ذلك ولهم حلوا عليه وحاكموا اليه بادعوه من غير ثبوت واتخلوه من دون وقوع كيف لا

والثقلان ومن يدور الحق معه حيثما دار وسفينة النجاة والفرقة التي لا تزال على الحق واهل الحل والعقد خارجون
بل التحقيق انما كان باتفاق رجلين ثم تتابع الرؤساء والمترفون من اهل البيعة وتنكبوا على علم ثم تبع كل رئيس
قومه من دون نظر كما هو شأن القبائل كما جاء معاذ بالف من اسلم مسلمين فقال عمر الان ايقنت النصر
ثم تهافت السواد اتباع كل ناعق لا نظر ولا ديانة ثم دخل قوم من اهل النظر على كره واين هذا من اتفاق اهل
الحل والعقد بعد بذل الجهد والنصح للمسلمين حتى تقودهم الادلة وتردهم الحجج القواطع فان قرر باتفاق جميع
الفرق كما هو حقيقة الاجماع حتى يدخل من لا يعتقد حقيقة مذهبهم كالامامية نهض لدخول من تقضي
العادة بعدم قطعه الا عن قاطع لكنه خلاف ما يريدون وهو دخول المعصوم فلا ينهض لعصمة الامة ولا
يكون دليلا على حجية الاجماع من حيث هو واما النقل فمن الكتاب والسنة اما الكتاب فايات الاولى
قوله عز من قائل ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى
ونصله جهنم وساءت مصيرا وذلك انه رتب على مخالفة سبيل المؤمنين ما رتب على مشاقة الرسول
من الخذلان في الدنيا بالتخلية بينه وبين ما تولاه من الضلال والتصلية في الاخرة وتوجه على الاستدلال
بها امران احدهما ان المشاق هو ان الملازم في المشاقة ومخالفة السبيل انما توجهت على من تبين له الهدى
وقامت عليه الحجة اذ لا ملازمة بينهما قبل قيام الدليل وظهور المعجز ونحن نلتزم مثله فانا نمنع من مخالفة المؤمنين
في كل حكم حكم بعد تبين الرشد فيه لظهور حقيقته لا لاتفاق كلمتهم عليه الثاني ان السبيل حقيقة في
الطريق والمراد به هنا الطريقة التي استمر عليها المؤمنون من دين الاسلام والتسليم لرسولنا قدم لا الحكم
الذي اتفقوا عليه ولو شاعر من بها دون ريح عنا الاكثرون ومن نظر الى سوق الاية وعرف سبب
نزولها والقى خبر الحديث بني ابيرق وسرقتهم صاحبهم او طعمة سلاح جاره ووعد وسؤالهم من رسول الله
بعد ظهور النقع ان يجادل عن صاحبهم ويرمي بها اليهودي الذي كان خباها عنده وما نزل في ذلك من
الايات ثم لحوقه ابي طعمة من رسول الله ص وذهابه الى مكة وارتداده عن دين الاسلام حتى نزلت فيه
هذه الاية الكريمة تحقق ما قلناه من ان المراد السبيل الديني والطريقة وعلم ان الغرض التعريض بابي طعمة
وللقوم على الاستدلال بها ايرادات اخر طويلة ذكرناها وما عليه في الكتاب الاية الثانية قوله عز وجل وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وذلك ان الاطلاق الوسط ولم يرد
به حقيقته لانها اخر الايام وانما اراد انه يصفهم بالخير والصلاح من حيث ان الفساد انما يسرع الى الاطراف والوسط
مكتنف محفوظ ولان العادة جارية بوضع النفيس وسطا لانه مطمح الانظار كما في واسطة العقد ومن
هنا يقال للطرفي القوم وسطا او بالعدالة لاستعمال الوسط في المعتدل المتوسط بين الطول والعرض كما له

الفائدة وبين الافراط والتفريط ومنه قيل خير الامور اوسطها كالاخلاق الكريمة من الشجاعة والكرم والعفة
والحياء ونحو ذلك والاعتدال يستلزم العدالة فالذي يدل على انما اراد ان يصفهم باحد هذين الوصفين
وخاصة للاخيرانه علل وصفهم على ذلك بالشهادة واذا ثبت ذلك فكيف يجوز على قوم جعلهم
الله شهداء عدولا واستصلحهم لحفظ الشهادة واقامتها على سائر الناس ان تتفق كلمتهم على الباطل
واورد عليه ان الموصوف بالعدالة ان كان جميع الامة لزم ان يكون كل واحد منهم كذلك وهو خلاف
الواقع وان كان هو البعض جاز ان يكون المراد بالامة من آل محمد وقد جاء عنهم تفسيرها تستغنها
ايانا عنا نحن الامة الوسط نحن شهداء الله على خلقه وحجته في ارضه نحن نمط الحجاز قيل وما نمط
الحجاز قال اوسط الانماط الينا يرجع الغالي وبنا يلحق المقصر ظننت انه عنى بها جميع اهل القبلة
كيف يقبل الله تعالى يوم القيمة بشهادة من لا تقبل شهادته في الدنيا على صاع من تمر
او خرنوبه بقل كلا لا يشهد على الناس يومئذ الا الرسل والائمة انما عنى خيرا منه اخرجت للناس
والطلاق الامة على الجماعة غير عزيز كما قال تعالى ومن ذريتنا امة مسلمة لك وامة من الناس يسقون
فهم يشهدون على رعاياهم من اطاع ومن عصى والرسول عليهم بالتحمل والاداء وهذا كما قال في آخر
الحج هو اجتباكم الآية فقد جاء ايانا عنى ونحن المجتبون والشهداء ويومئذ نسبتهم الى ابراهيم
فانهم دعوة بحيث قال ومن ذريتنا امة مسلمة لك وفي هذه ايضا كلام طويل والتحقيق ما هو من آل
محمد من ان المراد بالامة ههنا الائمة لما مر الاية الثالثة قوله عز من قائل كنتم خير امة اخرجت للناس
تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وذلك انه تعالى اخبر بانها وجدت على هذه الصفة ثم ابان ما
اجمل من صفتهم بقوله تامرون وتنهون فكيف يجوز ان تتفق كلمة من زكيهم عالم الغيب والشهادة على
باطل ويرد عليها ما ورد على ما قبلها وقد جاء فيها ما جاء في تلك من انها انما نزلت فيهم ع وتزيد
هذه بصفة الاخراج للناس فانه اصدق شاهد على ان المخرج خارج عن الناس سلمنا ان المراد بالامة
حقيقتها وصح وصفها بالخيرية لظهور الخير فيها ولو من البعض وانه نسبي بالاضافة الى غيرها
من الامم لكن ذلك لا يقتضي العصمة سلمنا ولكن الخطاء ليس بخطيئة الرابعة آية التنازع على نحو ما
وقد عرفت ما فيها وربما احتج بايات اخر ليست من الدلالة على العصمة في شيء واما السنة فكقوله
لا تجتمع امتي على الخطاء وقوله لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة وفي رواية حتى
يجيء المسيح والدجال وقوله يد الله على الجماعة وفي رواية ولا يبالي بشذوذ من شذ وقوله من فارق
الجماعة مات ميتة جاهلية وقوله من خرج عن الجماعة قد شبر خلع ربقة الاسلام عن عنقه وقوله

عليكم بالسواد الاعظم فالواو كل واحد منها وان لم يكن متواترا لكن القدر منها متواتر ويرد عليهم منع
التواتر المدعى في المعنى وذلك لان مجموع هذه الاخبار في هذه الطبقة مثلا ان ورد ممن يستحيل
عليهم الكذب والغلط حتى حصل العلم القطعي بورودها عن الطبقة الاخرى فذاك وان كان انما جاء
بها اثنان او ثلثة او وجدنا في كتاب او كتابين كما هو الظن فاعتبر بحد بها الكثرة والرواة احاد
سلمنا انا تناولناها من كثيرين يبلغون حد التواتر من اول الطبقة فاكتفى بالباقيات على انها غير مجدي
المعنى فان لا يعتبر الاول واحد منها يدل على امتناع الضلال على الامة وثلثة على امتناع الخطاء فان
نزل على الخطيئة لتتحد مع الاول فالخطاء في الاحكام بعد بذل الجهد في مراعاة الادلة ليس بخطيئة
ولا ضلال والا يحقق الاختلاف والخامس والسادس انما يدلان على امتناع الباطل على طائفة فلعل
تلك الطائفة ممن لا يعتبرون خلافهم وحيث تتفق الامة بحيث لا تشذ طائفة والحجة في كشف اتفاقها
عن كلمة الطائفة المحقة وتلك طريقتنا واما باقي الاخبار فقضيتها حجية الشهرة وهم لا يقولون بذلك
ثم الظاهر ان المراد انحصر نفي الخطاء والضلال في الدين والمذهب لا في كل حكم حكم ولو سلم فاتفاق
جميع الامة من سائر الفرق حتى عوامهم ومع تقول بالموجب لا لعصمة الامة بل لكشفه عن مقالة
صاحب الشريعة فانه رئيسها الذي تنتسب اليه الكل الا في الطرائق الدينية بل في الضروريات واين
هذا من دعوى عصمتها ومع الغض عن هذا كله نقول انما امتنع اتفاق الامة على الخطاء لدخول المعصوم
الذي لا يخلو منه عصر فانه سيدها والى هذا اشار المع بقوله وادلتهم بعد تمامها لا تدل على بطلانهم
هذا وربما استنهضوا بطريق اخر لا ينهض لها كاتفاق علماء الامصار في جميع الاعصار على الاحتجاج
بالاجماع ومدفع الضرر المظنون ورجحان الظن الحاصل بالاجماع على الحاصل بظاهر الكتاب والسنة
ونحن نقول ان اقصى ما يقتضيه تسليم مدعاهم فضلا عن حقيقته ما اتفقت عليه كلمة الامة والعادة
منهم الذين هم اهل الكلمة وذلك حجة عند الكل لدخول الفرقة المحقة لا لعصمة الامة فانهم انما استثنوا
من افضت به ضلالته الى الكفر كالمجسمة على القول باستلزام التجسيم الكفر فلم يعتبروا مقالتهم في الاجماع
لان الاجماع على ذلك انما ينعقد بجميع المؤمنين واختلفوا فيمن لم تفض مقالته به الى الكفر ولكن ظهرت
عداوته واحرت اضالته كالخوارج اخابوا النفوس واحرقوا الديار وسبوا الذراري واستباحوا
الفروج والاموال على اقوال ثالثها اعتبار مقالتهم في الاحتجاج عليهم لا على غيرهم بل الذي تقتضيه
طريقتهم عند التحقيق مراعاة جميع فرق الاسلام كيف كانت لان مدار الحجية على اتفاق ما صدق عليه اسم
الامة او المسلمين وقد جاء في المستفيض عنه بعد ما اخبر بافتراق اليهود والنصارى وستفترق امتي

الى ثلث وسبعين فانا كانا اسم الامة صادقا على جميع هذه الفرق وجب اعتبارها كيف لا وهي مشتركة
في الشهادتين والصلوة والزكوة والصيام والحج والجهاد وقراءة القران وغير ذلك من ضروريات الدين
وكلهم يدعون مسلمين فان ذهبت تنظر الى ما تدعيه كل فرقة فيما عداها وجب الغاء جميع الفرق اذ
ما من فرقة الا وهي تحكم بكفر الباقي ولو تناول التحكم بطلانها كما حكم ع وشنانه هي الناجية فلا وجه
لاعتبار بعض دون بعض وههنا يذهب على القوم اجماعهم فانا لم نجدهم يوما يتبعون اقاويل جملة الفرق
ولئن اهملوا مقالة المجسمة ونحوها كالغلاة لافضاء ضلالتهم الى الكفر فما بال باقي الفرق وخاصة ما منه
فانها اقرب الى النجاة وابعدها من ارتكاب المآثم وانها لتلك المحارم واشدها تمسكا بالثقلين بل لا تمسك
بهما معا غيرها قوله الاجماع على مذهبنا يريد ان الاجماع الكاشف عن مقالة المعصوم يتحقق بحضور
لا ان اسم الاجماع موضوع لهذين بل لا مر واحد وهو الاتفاق الكاشف حسب ما قاله قوله لانه قبل
الغيبة كان ظاهر الى ان تعلم ان ظهوره لا يمنع من خفاء شخصه على بعض الناس كالمكفوف والغريب لا يعرف
الامام بعينه يرد على جماعة يعلم ان احدهم الامام مجتمعون على امر ويصلون الى مجمع او يشيعون ما كان
يتوقف في تناوله من طعام او شراب او لست كثيرا ما تقعد على والي قوم بلد او كبير قوم او عالم في مجلس
فيشتبه عليك الوالي بارباب الدولة والكبير والعالم بامثالهما وانت تعلم انهم في المجلس وكثيرا ما كان من
هات الاعراب يدخلون على رسول الله ص المسجد فيشتبه عليهم امره بجلسائه وهو رسول الله ص فيقولون
ايكم رسول الله ص ثم ما اشتهر من وجوب اشتمال الاجماع على المجهول وكون خروج المجهول قادحا دون المعلوم
وان كثر ينبغي ان يكون في هذا القسم دون الثاني وان كان في كلامهم مطلقا وينبغي ان يخص القدح بخروج
المجهول بما اذا جاز ان يكون هو المعصوم ع قوله وبعدها لغيبة يمتنع الخ لا ريب في ان ذلك ممتنع في
العادات لكن قوله وما يقال ع لم يجب بخرة فان اصحاب هذه المقالة لا يدعون دخول الامام في المجمعين
لغيبته التعرض لها في المقام لا مله بل يستدلون بعدم الظهور على رضاه اللهم الا ان يريد بذلك اثبات جواز
الظهور في الجملة ثم قوله وما يقال ظاهر في ان هذه المقالة لا يعرف قائلها وقد عرفت انه طريقة الاصحاب في قديم
الدهر الى يومنا هذا وقوله اولا لئلا يضل الناس وثانيا انما يوجب ضلالة الناس ظاهر بل صريح في وجوب
الظهور لطفا لغير المجمعين فظاهر الاخبار في هذا الباب انه لطف لما هو اعم من المجمعين وغيرهم وبالجملة لا طائل
كله الحق وقوله لان جل الاحكام ع قد سمعت ما اورد عليه وما اجبنا به وقوله وايضاح يشير الى ما اوردنا عند
التعرض لهذا الاحتمال اعني كون التعرض اللطف لغير المجمعين قوله وثانيهما الى قوله من قدمائهم وامامهم فهاهنا
ان اتفاق حكمه من تقطع بحسب عادته وطريقته بانه لم يصدر بفتيا الا من خطاب شرعي كما كثر المعاصرين

وبعض المتاخرين كصاحب الفوائد لكن قوله في البحث الثالث الخ صريح في ارادة الاول اعني الاصحاب
المعاصرين وانت خبير بان اقصى مبالغ هذا الاجماع اذا كان من المتاخرين ان يكون بمكانه خبرا حاد
ان بلغ المجموع الى حد التواتر لجواز صدوره عن لا يبلغ وكذا في المعاصرين فانهم يعلمون باخبار الثقات
واين هذا عن القطع ما عليه الشارع في الواقع وقد ينزل كلامه على ارادة ما يحصل به القطع في
الواقع كاتفاق جملة من الاصحاب والبطانة كما يشعر به التمسك لكن قوله قد يحصل باثنين بل بواحد
لا يبين محله كيف وقد حصر الاجماع في مقامين احدهما فيما يزعم مثبته والآخر نادر وبالجملة في المقام
كما سيصرح والثاني اتفاق من جاء بعد الغيبة وقدح في اجماعهم التي حكوها عن السابقين والمعاصرين
وغيرهم كما وقع في كتب السيد والشيخ وغيرهما لكثرة الحكاية وندرة المحكي وليت شعري كيف تم له
ذلك وهو يدعي شدة الحاجة الى الاجماع كما عرفت قوله كزمان المحقق والعلامة وما ضاهاها الخ
واما ما بعد عنهم بكثير من زماننا وان امكن الاطلاع على ما يحصل منه العلم بالاجماع من الاصول الا انه لا
يتيسر لكل من رام من المجتهدين وان طال باعه بل النادر ممن اتفق له ان جمع شيئا منها كما اتفق
للمجلسي قوله وقد نقل بعضها المتاخرون الخ الغرض من تعرضه لنقل المتاخرين يريد ان ما يفتون
به وان كان مودعا في كتبهم كما مر فلا ريب انهم يحكون ويعملون ويفتون ولا ماخذ لهم الا ما سمعوا
وجمعوا لكنهم لم يفرغوا ذلك فيما هو نص في الافتاء كما في كتب الفتاوى وهذا الذي اراد بقوله لا
تقتصرون على مجرد فتواهم بل تنقلون نقلا وسنده اسنادا فاشبه ما يحكون به بما لا يحكون اللهم
الا ان ينضم الى ذلك قرائن تدل على الحكم كان تتفاصل الاخبار بالباب او يذكر المعارض ويؤول
فيعلم انه حاكم به ونحن نقول بيانا ان المتقدمين ما يفتون وان لهم فتاوى لان الاجماع يحصل من دون
الفتاوى التي حكاها المتاخرون ليتوجه انها ليست تلك الكائنة قوله واما نعدم الخ جريان عادتهم
باسناد ما يسمعون الا ما يمنع من الاطلاع على فتاويهم فان طرق المعرفة لا تنحصر في مراعات الاصول بل
ما جرت به العادة في معرفة مذاهب المشايخ من الاستشهاد والتاويل بلا واسطة او بواسطة سلمنا
ولكن مثل فقها الابواب فتاوى وذلك انهم لا يفرعون لنا عنوانا حين يحكون به كما نشاهد في الكتب الاربعة
وغيرها وما بقي من الاصول الفقهية كالبصائر والمحاسن ولا معنى للفتيا الا ذلك وذلك لان الاخبار الدالة
لا تنفيه بل يؤكده سلمنا ولكن سوق ما في الباب والاخبار الدالة على الحكم والاقتصار عليها وتاويل المعارض
منها التعرض بحسب ما جرت عليه عادتهم كما نشاهد كتب الصدوق فانها على منوالهم يدل على
القطع بانهم حاكمون بذلك مضافا الى ما هو معلوم لدى كل احد من انهم انما سمعوا وكتبوا وجمعوا ليعملوا

كالامر بها فقد جاء الامر بالكتاب والاحتفاظ بالكتب فكيف يعسر على مثل هذا السيد والشيخ
واضرابهما الاطلاع على مقاصدنا وابواب الاصول وما يحكون به منها وهم انما ياخذونها عن مشايخهم
بالاجازة بعد الضبط والاتقان حسب ما جرت عليه عاداتهم ثم قوله وما اسندوه الى الامام عليه السلام
فظهر له دخل في بيان هذا المطلب سيما قوله سيما اذ لا خصوصية ثم لا نعرف شيئا يحتاج الى
نقل الاجماع عن الامام يرد فيه مثل النص ما ينهض لاثباته وكانه يريد ان يقول ان ما في الاصول من
الامور المهمة ما حكاه المتاخرون وحاجهم ولم يهملوا منه شيئا خصوصا الاخبار الدالة على الاحكام
التي تداول فيها تحصيل الاجماع لتعارض الاخبار فيها ووقوع النزاع وهو كما ترى لا يمكن تحصيل قيا
دليله ومنه وما مقام اصحابنا في ذلك الا كمقام الروايات وانت قد عرفت الفرق لما اشرنا اليه من عقد
الابواب وسوق الادلة وسبب الجمع والتدليس ما خذ الفتيا من الخبر وروايته فتوى شيخه **قوله**
سيما في غير العبادات لقلة الاخبار فيها بناء على ان منشا العلم بالفتوى هو الرواية **قوله**
سيما فيخ فصيرا انا لا نعتمد على الاجماع المنقول اذا كانت فتاوى اصحاب الائمة عليهم السلام فيه معلومة مشكل
ايضا غاية ما في الباب ان ما لم يعلم فيه فتاويهم اشكل وهو كما ترى واي اشكال مع العلم الا اذا لم
يتفقوا او لم يكن اتفاقهم كاشفا عن مقالة المعصوم عليه السلام لكن الكلام في الاصحاب الذين يكون اتفاقهم مظنة
الكشف وبالجملة قد يقول كلا مر على ارادة مجموع الامرين خصوصا اذا انضم كلا المدركين من العلم بالفتوى
والنصوص وان ما يحتمل ان يكون معه كما كالمحصل للاجماع امران احدهما العلم بالفتوى بطريق من الطرق الثلث
حكاية النص قوله ولو لم يكن فيه نص وذلك ان مدرك الفتوى انما هو الرواية **قوله** ولا يبعد الى ما بين
ان الاجماع المعقود انما هو اجماع من نقطع بانه لا يصدر الا عن المعصوم وانما اجماع المتاخرين لا يعتد به لانا
نقطع فيهم بذلك بل قد نقطع بتجاوزهم عن ذلك استغني عن ذلك صورة وهو انا اجمعوا مع ثبوت
ما يدل على خلاف ما اجمعوا عليه فان العادة قاضية ان لا يجمعوا والنصوص المخالفة تسمع منهم الا القاطع
فيكون حجة ونحن نقول ان كانت هذه النصوص المخالفة متواترة كما شرط لفظا او معنى استحال في العادات
ان يجمعوا على خلافها وان كانت احادا وكان المتواتر لفظيا الميل لا احاد ان يكون حكمهم عن احادهم لترجيحهم
بها فلا يكون قاطعا مع ان حجية الاجماع وقطعيته ليس مدركه حكمه كيف والذي استقرت عليه كلمة الاصحاب
حديثا جواز مدرك الكل لما كخبر احاد ونحوه والحجة القاطعة عندهم في عدم الظهور والدال على الرضا
قوله الحق التوقف في الاجماع المنقول الخ توقف المصنف لامرين احدهما ما مر من ان الاطلاع في زمن الغيبة
مستبعد جدا لو عرفه السالك اليه فلا يطلع عليه الا الواحد بعد الواحد احيانا فكيف يقبل من كل مدع

خصوصا على هذا النحو كما اعوزه الدليل قال اجماعا وثامن حكم لا وادعوا عليه الاجماع ولا اقل من التوقف
الثاني انهم كما يطلقون اسم الاجماع على ما يمكن تحصيله ويكون كاشفا عن مقالة المعصوم عليه السلام وهو القسم
الثاني من القسمين الذين ذكرناهما اعني اتفاق اصحاب الامام عليه السلام ايام الظهور كذلك يطلقونه على
الاتفاق في زمن الغيبة ومن المعلوم ان مثله لا يكشف عن مقالة المعصوم عليه السلام وما ادعاه من وجوب
الظهور قد عرفت بطلانه فكان اسم الاجماع بينهم مشتبها بين الحجة وغيرها فكيف يعتمد عليه هذا
حاصل ما اراده بهذا البحث وانت بعد ان عرفت سهولة الماخذ على كل من اطلع على تلك الاصول
فضلا عن امثال اولئك لم تكد تتوقف باعتبار الاول واما الثاني فنحن وان اعرضنا عن تلك
بالكشف وابنا فسادها لكن بطلان طريق لا يقتضي انسداد سائر الطرق وقد عرفت انه لا يمكن
الاطلاع على اتفاق في عصر الا باستعلام الطريقة ولا يمكن العلم بها الا بمراعات ما اشتهر من
دعاويهم بابا لفتاوى المطلعين على اصول الثابتين المعاصرين ثم ان تعدد ما يستعمل فيه اسم
الاجماع ليس من باب اختلاف الاصطلاحات بل من باب تعدد الجزئيات لمعنى واحد اذ ليس
لهم في الاجماع الا اصطلاح واحد وهو اتفاق الكل والاتفاق الكاشف وانما تلك الجزئيات تحقق
هذا المفهوم واثبتوا ثلثة اعرف هو باثنين منها وانكر الثالث وهو الاتفاق في زمن الغيبة
ان قدح لا يخص المنقول بخبر الواحد بل يتناول المتواتر فانه اذا ادعى الاجماع جماعة يصلون الى حد
التواتر وكان كلهم او بعضهم بحيث لا يبلغ الباقي الى حد التواتر ممن يستعمل الاجماع في المعنى الثالث
جرت العادة فيه ما جرى في الاحاد من جواز ارادة غير الحجة **وقوله** على ما هو مصطلح العامة نسبه
الى ما اتفق عليه الخاصة والعامة من ان الاجماع حجة حيثما اتفق في اي عصر وقع وانما اختلفوا في منشا
الحجية فقالت الخاصة الكشف عن مقالة المعصوم عليه السلام وقالت العامة انه عصمة الامة وليس هذا
من خواص قدمائنا بل ما زال الاصحاب منذ تكلموا بالاجماع الى يومنا هذا على ذلك وانما وقع الخلاف
من بعض المتاخرين فانكر ان يكون بعد الغيبة اتفاق كاشف كما انكر اخر الاجماع راسا وقد عمد الشيخ
الى كلامه هذا مع صراحته فيما ذكرنا ونزله الى ما استقر عليه العامة من ان مثل الاتفاق الخبر المشهور
ونقل عن الشيخ انه ذهب الى ذلك محتجا بدعوى وجوب الظهور ولم يحك **قلت** الشيخ ثم قال ولعله
ظن بوا فقة السيد للشيخ ولم يدر ان ذلك طريقة الاصحاب على قديم الدهر كما الشيخ والسيد
وغيرهما منهم وانا سيجري عليها دهرا طويلا وانما عدل اخيرا ثم ان الشيخ لم يذهب ولا احد منا
الى انه يقول الاتفاق اذا عرفت هذا فنقول الاجماع المنقول كالخبر ينقسم الى متواتر وهو ما بلغ نقلته

حدا يؤمن معه تخالفهم الواقع واحاد وهو ما لم يبلغ الى ذلك الحد ثم ان كان الناقل هو المحصل فلا كلام وان
كان غيره فان اسنده فذلك المسند وان ارسله والا فالمرسل وقد اتفقت كلمة المحصلين على ان المتواتر
حجة كالمحصل لمكان القطع بالحصول وانما اختلفوا في المنقول بخبر الواحد كاكثر هذه الاجماعات المنتشرة في
الكتب بالنسبة الينا والمعروف فيها هو الحجية ولسنا نعرف احدا يقول بمن يقول بحجية الخبر الواحد يقول
بنفيها ههنا الا من شكك في حجية المحصل بل في ثبوته من سلك مسالك الظاهرية واما العامة فا
لا كثرون على ذلك ولم يحك المنع الا عن الغزالي وبعض الحنفية **احتج المثبتون** بعموم ما دل على حجية خبر
الواحد من عقل ونقل او سيرة او اجماع وذلك لان اقصى ما في اية التفقه والنفر للتفقه والنبا
على الاطلاق من غير اشتراط الذي هو عادة من نقل الحكم بطريق السماع مشافهة او بواسطة او
بمشاهدة الفعل او التقرير او باتفاق كلمة المسلمين ولا كون الناقل خطابا بل ما يعم الحكم الشرعي الحاصل
باحد الطرق المذكورة وكذا الاستدلال بانسداد طرق العلم في اكثر الاحكام مع بقاء التكليف فانه
يقتضي جواز الاخذ بمطلق الظن الا ما قام الدليل على منعه وكذا الدليل المبني على وجوب دفع الضرر
المظنون عقلا اذ لا فرق في وجوب الدفع بين كون ما حصل من ترك العمل به الظن بالضرر نقل خبرا و
حكاية اجماع على امر وان شئت فارجع الى وجدانك وعقلك حيث ينفعك وانت في بلد ان اهل
البلد كلهم يقولون قد قصد هذا العدو وانهم قد عزموا القتال وتاهبوا للنزال واحاطوا بالسور و
احتفوا بالثغور او يقول لك قائل ان العدو قد دهم هذا البلد اترى نفسك باي الخبرين اهل اشد
تاثرا وعقلك في اي المقامين اشد ايجابا وتحريضا على الاعداد والخروج للدفاع **واما السيرة** فتتبع ما
استمر عليه الصحابة والاصحاب من الاخذ باخبار الاحاد ولا يختلف بحسب الخبر به خبرا واجماعا بل هم مما
ياخذون بخبر العدل الثقة باي شيء جاء وعدم اتفاق الحجة بالاجماع غير قادح مع القطع بانه لو جاءهم العدل
به لاخذوا به والحاصل ان الطريقة مستقيمة على عدم التبين عند خبر العدل في الاحكام الشرعية كغيرها
لمكان العدالة وكذلك الاجماع المستنبط من ذلك **واحتج ابن الحاجب** وشادوا كلام بان ادلة الاجماع
قطعية وادلة الخبر ظنية واذا كان المنقول من الظن حجة فلان يكون المنقول من القطع حجة بطريق اولى
ويتوجه ان اقصاه انه قياس اولوية وهو عندنا باطل سلمنا ولكن في الفروع دون الاصول سلمنا ولكن
فيما يرجع الى اللغة لا في اثبات حجية المدارك فانه لا فيها من القطع **واحتج العلامة** قدس سره بان
الاجماع نوع من الحجج وكما جاز التمسك بمظنونه كالخبر بمظنونه يريد ان اصل الاجماع اذا كان حجة لم يخرج
النقل كسائر الحجج لان نقل الحجة لا يخرجها عن الحجية وان افضى بها الى الظن وقد يوجه عليه منع لاصالة

عدم الحجية وبالجملة كان الاصل عدم حجية شيء منهما واقصى ما قام الدليل على المعلوم منه فيبقى المظنون
على الاصل **والتحقيق** ان ناقل الاجماع ناقل خبر كانه يقول قد قال جماعة احدهم الامام او يقول حكم جماعة
مرضي للامام **واحتج النفاة** بان الاجماع اصل من اصول الدين ومدركه من مداركه فلم يثبت بخبر الواحد
وانما يثبت بالقاطع والمقبول فيه خبر الواحد انما هو الاحكام الفرعية وكيف يصح اثبات مدرك بدون
قاطع والتكليف انما هو بالواقع فلا بد من موصل اليه على القطع او من طريق ثبتت حجيته بالقاطع وكانهم
غفلوا من قول النفاة فلا يثبت بخبر الواحد انه لا يحكم بثبوته وحصوله في الخارج لكنه خلاف الظاهر
فان اصول الدين ومداركه الشرعية انما هو الكليات المبحوث عنها في هذا الفن لا خصوص الجزئيات التي تقع في
الخارج ويبحث عنها الفقيه وكيف كان فان ارادوا ذلك حتى يكون حاصل استدلالهم انا لو اخذنا با
لاجماع المنقول لكنا قد حكمنا بثبوت جزئيات اصل   في الخارج بخبر الواحد والحكم
بثبوت جزئيات اصول الدين باخبار الاحاد غير جائز توجه عليهم المنع المذكور فانا لا نسلم ان جزئيات
الاصول لا تثبت بخبر الواحد والسند انا نثبت جزئيات السنة وخصوصيات الاخبار بخبر الواحد
ونحكم بصدورها عن المعصوم وان ارادوا ان اصول الدين ومداركه الشرعية اي كونها في نفسها اصولا و
مدارك لا يثبت بخبر الواحد توجه المنع على الصغرى فانا حين ناخذ بالاجماع المنقول لا نثبت حجية الاجماع
من حيث هو اجماع بنقل الواحد وهو لم يحك لنا ان الاجماع حجة وانما قال ان القوم قد اجمعوا على وجوب
هذا ونحو ذلك مثلا وانما نثبت حجيته بالحجج التي تودينا على القطع كما انا حين ناخذ بالخطاب
المنقول بخبر الواحد لا نكون مثبتين لحجية كلام المعصوم بخبر الواحد ولا لحجية خبر الواحد بالخصوص
خطاب وانما نثبت الاول بما مر وعصمته والثاني بالاجماع ونحوه مما يوردنا على القطع واورد ههنا
شبه اولها ان المعتبر من الاخبار ما استند فيه الخبر الى الحس باحدى الحواس والخبر بالاجماع لا يرجع اليه
وانما يرجع الى بذل الجهد والحاصل ان المتيقن اعتباره من الاخبار انما هو ذلك دون غيره ولا اقل من
الشك فيرجع الى الاصل **والجواب** ان الخبر بحصول الاجماع انما يرجع الى السمع فانه يخبر عن العلماء وان
جاء العلم بمقالة المعصوم عليه السلام من مراعات امر اخر كوجوب اللطف وغيره **فان قلت** اذا كان المدار في حجية
الاجماع على مقالة المعصوم فالاخبار انما هو بها ومن المعلوم انه لا يرجع فيها الى السمع **قلت** مدار الحجية
وان كان على مقالة المعصوم لكن استلزام اتفاق كلمة العلماء لمقالة المعصوم معلوم لدى كل احد لا يحتاج
فيه الى النقل وانما الغرض من النقل ثبوت اتفاق العلماء فيما عساه خفي لنا فلولا قاله ورجوعه وحكايته
الاتفاق الى الحس كان الاتفاق عندنا معلوما ومتى ثبت الاتفاق كشف عن مقالة المعصوم للملازمة

المعلومة الثابتة بطريق من الطرق المذكورة سلّمنا انا نرجع في حكاية الاجماع الى نقل مقالة المعصوم
كما نرجع فيها الى نقل الاتفاق لكنا نقول ان لم يرجع الناقل في نقل مقالة المعصوم الى الحس فقد رجع
الى الحس في آثارها من اتفاق وغيره وذلك ان الاتباع لا يتفقون على شيء الا وقد ثبت عليهم فكان
اتفاقهم اثرا من آثار مقالته والاخبار بما يرجع الى الحس في آثاره مما لا كلام في اعتباره شرعا وعرفا كا
لاخبار بالايمان والفسق والشجاعة والكرم وغيرها من الملكات والحاصل ان المعلومات على ثلثة
انحاء ما يعلم بالعقل من دون توسط الحس كامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما وكون الكل اعظم
من الجزء وما يعلم بتوسطه كالعلم بالمحسوسات وما تعلم آثاره ولوازمه بالحس ويعلم هو بالعقل كا
لملكات فانك تدرك آثارها بالسمع والبصر فتستدل بالآثار على القوى ولا كلام في قبول خبر الثقة
بالاخيرين يرى البياض فيقول هو ابيض ويرى آثار الشجاعة فيقول هو شجاع انما الكلام في الاول وهو
ان يستعلم الشيء بالطريق العقلي لشيء ثم يخبر بما هو عليه ويقول هكذا فهذا الذي لا يعول عليه
ولا يكون حجة وان جاء به الثقات حتى يدركه كما ادركوا فان قلنا المجتهد في الاحكام ان لم يرجع الى
الحس في نقل الاحكام رجع في لوازمها وآثارها اليه وهو ادلتها السمعية فتكون روايته فلم لا يقبل اذا
جاء به الثقة قلت انما يكون الرجوع الى الحس في الآثار اذا كانت الآثار مستلزمة له عادة وبالجملة
اذا افادت اليقين كما في آثار الملكات وآثار مقالة الرئيس عن مقالة المرءوسين وهذا بخلاف ما
يستنبطه المجتهد من الدليل على الحكم على التحقيق والجواب عن السؤال الاول هو الجواب الاول وعليه
فلا اثر لهذا السؤال نعم يجدي في الجواب عن اصل الشبهة شيئا وهو ان نقل الاجماع انما يرجع الى الحس
في حكاية اتفاق العلماء لو كان مرجعه في ذلك الى السماع من كل واحد منهم مشافهة او بواسطة لكن
المعلوم منهم خلاف ذلك فان محصل الاجماع في سائر الاعصار انما يعرفون اتفاق العلماء بمراجعة
الكتب وما كل فقيه بمؤلف ولا كل مؤلف يطلع عليه وكم من فقيه لا يعرف المحصلون اسمه فضلا عن
مقالته فلم يبق الا الرجوع الى ما تيسر من كتبهم والكتب المعدة للاستدلال ونقل المذاهب والاقوال وحكاية
الاجماع فيها بضميمة جريان العادة بنقل خلاف المخالف حسبما قدمناه ولا ريب ان مرجع ذلك الى الحدس
وقد يجاب بانه وان لم يرجع الى الحس والسماع في النقل عن كل فقيه فقيه لكنه يرجع اليه في آثار ذلك وما
يلزم منه فانه لولا ان كل فقيه قائل بتلك المقالة لنقل الخلاف ولم يحك الاجماع الثاني ان التعويل على
الاجماع ليس الا لحصول الظن وربما يمنع هنا استبعاد وقوع الخبر به فضلا حتى قال ابن حنبل كل من
ادعى الاجماع فهو كاذب وهذا حاصل ما احتمله في قوله نعم هنا يشكل الاعتماد على الاجماعات المنقولة

وهو اول

وهو اول وجوه التوقف والجواب انه مجرد استبعاد نشأ من كسل اهل الظاهر وسوء تدبيرهم والا فامكان
تحقق الاجماع وتحصيله من البديهيات وحصول الظن بحكاية الاجماع من الوجدانيات ومن تتبع
وجدان مواقع الاجماع تربو وتزيد على مواقع الخبر عرف صدق ما اقول كيف واكثر الآحاد في سائر
الابواب انما جاءت في خصوصيات بعض الافراد ثم يستفاد الباقي بالاجماع الثالث ان اكثر الاجماعات
المنقولة بمنزلة الآحاد المرسلة فان المتأخر يحكي الاجماع عن السيد والشيخ واضرابهما مثلا وبينه وبينه
عدة وسائط من غير ان يتعرض لذكرهم والجواب ان كل ما وقع من دعوى الاجماع فهو تحصيل وانما
المحكي عن السابقين فتواتر كتبهم يغني عن السند سلمنا ولكن ديانة الحاكين وجلالتهم خصوصا
مع علمنا بانهم لا يأخذون ولا يرسلون ولا يحكون الا عن امثالهم تنزله منزلة الاسناد ومن ثم لا تتحرى
اجماعا اسند فقط فان قلت لو صح النقل كما في الخبر فما بالهم لا ينقلون دعوى الاجماع عن المعاصرين
كما ينقل الآحاد منهم قلت ما كان ليخفى على الخبير المطلع ما يظهر لاقرانه من اتفاق في ايديهم صباحا ومساء
يتصفحونها يعرفون مواقع اجماعهم وخلافهم خصوصا واكثر مواقع الاجماع معروف بين العلماء مشهور
بين الاتباع ومن هنا يظهر ان هذه الاجماعات المدعاة انما هي اجماعات السابقين لا اتفاقات
اهالي العصور كل يحكي عن اهل عصره اذ لو كان كذلك لاختص ببعض دون بعض اذ ما كل احد يعرف
ما عليه معاصره في سائر الاصقاع بل ليس هناك احد فلو تيسر لاحد لصح لبعض معاصريه ان يحكيه عنه
الرابع ان الاجماع كثيرا ما يطلق على الشهرة فكان مجملا وفي العالم ان من يستعمل الاجماع في الشهرة لا يعتد
بما يدعيه من الاجماع حتى يضم قرينة تدل على انه لم يردها ونحن نقول كيف يظن بمن يتحرج ويتأثم ان
يطلق اسم الحجة على ما ليس بحجة وهل هذا الا تدليس نعوذ بالله من ذلك وكانهم لما ارادوا دعوى
الاجماع من بعضهم في بعض الاحيان مع وجود المخالف حكوا بذلك وقد علمت ان مدعي الاجماع ما
كان ليدعيه حتى يستكشف مقالة المعصوم ولو بمقالة البعض غاية ما هناك انه ربما اخطأ في الا
ستكشاف وذلك مقام آخر الخامس ان الله تعالى امر بالرجوع عند التنازع الى كتابه وسنة نبيه والرجوع
الى الاجماع خلاف عليهما والجواب انا ذكرنا ان الاجماع كاشف عن مقالة المعصوم والرجوع اليه رجوع
اليهما على ان هذا ان تم لم يختص بالمنقول لكنك عرفت انه ان لم ينهض للاجماع لم ينهض عليه فانه انما
امر بالرد اليهما حيث التنازع السادس كيف يصح التعويل على دعوى الاجماع مع ما نرى من تصادم
الاجماعات حتى ان احدهم ليدعي الاجماع على حكم ويدعيه الآخر على نقيضه بل ربما صدر الدعويان
من واحد فبايهما عسانا ناخذ نعم اذا حصلناه فذاك والجواب ان تصادم الاجماع في غاية الشذوذ

انا نحصي لا يكاد يبلغ اول العقود واين يقع من تصادم الآحاد حتى انه قلما يتفق باب في الفقه لم يقع
فيه اخبار متعارضة وعروض الخطأ للحاكي بحجية لا يخرجها في حد ذاتها عن الحجية وهل دعوى الاجماع الا
كرواية الخبر الا انه اوثق واقوى لقلة الوسائط وجلالة الرواة وكما يعرض لرواية العدل ما يضعفها
حتى يفضي الى ردها او اطراحها او ابطالها كل ذلك لجواز السهو على الثقة والخطاء في التعبير عند
الحكاية بالمعنى وغير ذلك من اسباب الخطاء وقد عرفت منشاء التصادم في الاجماع وضربنا له
مثالا بينا في الكتاب وبالجملة فكما ان عروض المضعف والمبطل لرواية العدل لا يقدح في حجية رواية
العدل من حيث هي وان جاز عليها الخطاء وعليها التقية بل الحجية ثابتة لها حتى يتبين احد الامرين
فيبطل ما تبين فيه بخصوصه كذلك لا يقدح عروض المضعف والمبطل للاجماع الخاص في حجيته مطلقا
بل نقول ان الاجماع المنقول حجة حتى يظهر المبطل فيبطل ذلك الاجماع بخصوصه وقد ذكر بعض فضلاء
مشايخ الشارح في رسالة عثرت عليها بعد ما عثرنا في حجية الاجماع المنقول بالمحقق الشبهة بل هو
في الحقيقة من اعظم الشبه وذلك انه قال اذا ادعى فقيه اجماعا على مسألة ولم تشهد القرائن على
الحقيقة فهل يجب الاعتماد عليه بمحض النقل كرواية الثقة قولا عن المعصوم ام لا يجوز الاعتماد عليه
ما لم يظهر حقيقة الدعوى الظاهر عدم جواز الاعتماد عليه اذا لم تشهد الامارة على الحقيقة لانه كما
يحتمل كون الاجماع الخالي عن قرينة الحقيقة قطعيا كذلك يحتمل عدم كونه قطعيا لوجهين احدهما
اعتبار بعض العلماء الاجماع الظني ويريد به ما دخل الظن في تحصيله بحيث ظن الاتفاق او ظن
دخول المعصوم فان ذلك ليس بحجة عندنا اللهم الا من يقول باصالة حجية الظن او بعينه الشهرة
لا ما دخله الظن بسبب النقل فان الكلام فيه الثاني استنباط بعضهم الاجماع من الدلائل الضعيفة
التي لا تفيد العلم ولا الظن ثم ايد ذلك بما حكاه الشهيد من الحاق بعض الاصحاب المشهور بالمجمع عليه
بدعوى العلامة الاتفاق وصاحب المعالم القطع في حجية الاجماع المركب بدليل ضعيف وبدعوى اخرى
للاجماع على وجوب السعي من معتد مثل واجب المطاف مع عدم ظهور طريق الاستنباط من كلام
المعصوم واطال في ذلك وكان حاصل ما تضمنه كلامه ثلث شبه اخرها الاولى اعتبار بعضهم الاجماع
الظني الثانية اعتبار آخرين الاجماع الاستنباطي الثالثة اعتبار جماعة الاجماع مع قيام الدليل العقلي
وقد اجبنا عن ذلك كله في الكتاب واوضحنا حقيقة الحال واوضحنا كلما تضمنه كلامه من شبهة
او اشكال على ان المقام يؤدي الى الاطالة فوكلنا ما اليه ثم ان اعظم هذه الشبه شبهة تصادم الاجماعات
بل وحكاية الاجماع مع تحقق الخلاف خصوصا من الحاكي فتخلص جميع بما في الذكرى من انهم انما اطلقوه

مع تحقق

مع تحقق الخلاف اما لارادة الشهرة او لعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف او لعدم الخلاف في الواقع
وان نقل ظاهرا وذلك بتاويله على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد او انهم انما ارادوا الاجماع
على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة عليهم السلام والاول ظاهر الفساد لما قدمنا مع قيام القرينة
والثاني اظهر فان المجتهد الطويل الباع ما كان ليدعي الاجماع حتى يرجع الى كتب الخلاف والاستدلال
وغيرها من الكتب المطولة ويستقري ويتتبع حتى يقطع ان ليس هناك مخالف حتى يعلم ان من لم
يعثر عليه من العلماء على ذلك حسب ما بيناه في وجه التحصيل والرابع وان لم يكن تماما لكانه
من البعد لكن لا بد فيه من القرينة لان الاجماع عندهم انما هو الاتفاق في الحكم لا في الرواية ثم ان
شيئا منها لا يجري في التصادم اللهم الا ان يكون الرابع فكم من خبرين متناقضين مجمع على روايتهما
خرج احدهما مخرج التقية وربما دفع في الثالث في بعض المواطن كما سيأتي وتخلص الثاني التعليق
بان من الجائز ان تكون دعوى الاجماع في مسألة جاء فيها خبران متعارضان وقد ظفر بعضهم باحدهما
ولم يعلم بمكان الآخر فافتى به اما لانه الخبر المعمول به قبل الفحص او لعدم ظفره به وظفر الباقون بهما معا
ورأوا احدهما مشهورا بين نقلة الحديث مذكورا في اصولهم فاخذوا به عملا بقوله عليه السلام خذ بالمجمع عليه
ودع الشاذ النادر ويدعي بعض هؤلاء الاجماع وانما يريد الاجماع على رواية ما عملوا به وهذا
يرجع الى الرابع من وجوه الذكرى وكيف كان فجميع هذه التخلصات لا تندفع ضيما في التوقف بل توجيه
يحقق سببه واقتضاءه تنزيل دعوى الاجماع على وجه له صحة وتنزيه مدعيه عن الافتراء والوجه التخلص
في ادعائه مع وجود المخالف بما هو معروف لديهم من ان خروج معلوم النسب غير قادح في تحقق الاجماع
لدوران الحجية عندهم على الكشف وربما حصل باتفاق البعض قال ابن ادريس انه مجمع عليه عند جميع اصحابنا الا
من شذ ممن لا يعبؤ بقوله لانه قد عرف باسمه ونسبه انما يجب في آخر الوقت ويجوز ان يكون المخالف معا
او من الاتباع لعدم جريان العادة بمراعاة حال المعاصر في تحصيل الاجماع لما عرفت من ان التحصيل انما
يكون من بطون الدفاتر واما التصادم فقد يتخلص منه بنحو ما ذكرنا في الكتاب من حديث الركب وباعتماد
كل واحد على اصول جامعة وقد يتخلص بالرابع من وجوه الذكرى وبالتاويل وهذا كما ادعى الشيخ في
[illegible] الاجماع على الاخذ بالقرعة في ميراث الخنثى مع ان السيد والمفيد وابن ادريس ادعوا الاجماع على
الرجوع الى عد الاضلاع انا خالفت عد ما قد ذكروا الان ثبتي اذ لعل الشيخ انما اراد الاجماع على ان
القرعة لكل امر مشكل وهذا منه وتخلص منه الشهيد في التعليق بانه قد يقال هذه المسألة اجماعية
بل مراد ان العمل بها جائز عندنا لكل انما عند من يراها حقا فلا اشكال وانما عند من يراها باطلا فلان

من عمل بها عول على خبر خرج مخرج التقية فكان معذورا قال وامثل في عدة الشيخ في بحث خبر الواحد
ثم ارشد الى هذا وانت خبير ان هذا ان نفع فانما ينفع في دعوى الاجماع مع وجود المخالف ولا يجدي
له في دفع التصادم واما حكاية الاجماع مع مخالفة الحاكي فقد تخلص منها بعضهم بتنزيل الاجماع
على الظن ثم لما ترجح الخلاف حكم به ولا يخفى ان هذا تدليس فكيف ينسب الى من يتقي الله وقد رأينا اصحابنا
لا يقولون بحجية الظن الا ما او ثلثا مخالفون والوجه التخلص بالتاويل ان امكن او بانه لما حكى الاجماع
اذ دبان القوم متفقون ثم لما لم يستكشف باتفاقهم ذلك معا لقول المعصوم اذ ليس كل ما عندنا حجة ولا
كل اتفاق كاشف كما اذا كان هناك معارض فعلق عدل الى ما قام عليه الدليل من الحكم وكيف كان فلذلك
وقوع مثل هذا وما قبله يهون الخطب واقصى ما هنالك السهو او الغلط ان كان المقدار مما يفضي الى
اهمال دعوى الاجماع راسا الابينة فتلك فيما بين ارباب العلوم غير عزيز اما ترى انه يجب اهمال كلامهم
في كل ما وقع منهم مثل ذلك فكم لهم من تجويد بدون قرشية وشايع هذا وقد يجري في الباب امور مهمة
لم يتعرض المص لها وهي الكلام على الشهرة والكلام في الاجماع السكوتي والاجماع المركب بل هي حجة او ليست حجة
ولا في الخوض فيها فنقول المعروف بين العلماء حتى كاد ان يكون اجماعا ان الشهرة ليست بحجة ومن هنا قال
الاستاد وما احسن ما قال لو كانت الشهرة حجة لدلت على انها ليست بحجة وحكى الشهيد ره في الذكرى
عن بعض اصحابنا القول بالحجية واستقربه ووجهه بامور منها انها اقوى من خبر الاحاد والاستصحاب
فيثبت له الحكم بالطريق الاولى ولا اقل من التنقيح ومنها ما استفاد من المرفوعتين من الامر بالاخذ بها
وذلك كما جاء عن ابي جعفر ع في مرفوعة زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر الذي ليس
بمشهور وعن ابي عبد الله ع في المقبولة انا سمعت غاية ما هنالك انه كنى عنها باسم الاجماع بدليل قوله
واترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور وما جاء في طرق العموم عليكم بالسواد الاعظم فان يد الله على
الجماعة واياكم والفرقة فان الشاذ من الناس للشيطان كما ان الشاذ من الغنم للذئب ومنها ان الاصل حجية الظن
وحصة التعلق في الشرعيات الا ما قامت الحجة على المنع كالقياس والاستحسان وقريب من احدها وهو
اشتهار ان انسداد باب العلم قاض بقيام طبقة الظن مقامه وتخصيصه ببعض دون بعض تحكم الا ان
يقوم دليل على المنع الثاني ان الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية ولا ريب انا مكلفون بتكاليف
ولا نقطع بالفراغ حتى نأتي بكل محتمل الا ما قام الدليل على المنع منه كالموهوم والمشكوك فيه والمظنون
من جهة القياس ونحو ذلك الثالث ان الاعراض عن الظن تعويلا على الوهم لوهم فكيف لا يكون اصلاح
في نظر الحكيم لا ترى يؤخذ به وهو يعلم ان من لم يعول عليه فانما يعول على الوهم الرابع ان في ترك الظنون مظنة

الضرر

الضرر ودفع الضرر المظنون واجب عقلا الخامس ان في الاخذ بالظن بالشرعيات سلوك جادة الاحتياط
كالعبد يجري بغية مولاه فيندرج تحت ما جاء في الحث على الاحتياط السادس ان طريقة العقلاء في
معاملاتهم ومعاشراتهم ومنازعاتهم وسائر امورهم الاخذ بالظنون السابع ان طريقة العلماء في استنباط
الاحكام بالظن الثامن ان سيرة الشرع مستمرة عليه فلولا انه حجة في نظر الشارع لما ارسى عليه قواعد شرعه
حتى لكفى مع وضع اليد على المال وقنع بالشاهدين واخذ بظاهر الحال الى غير ذلك وبالجملة فنظام الدين
والدنيا انما استقام بالتعويل عليه واذا لم نقبض هذا مسلك التاصيل فاذا عسى التاسع يقبح على الحكيم
ان يكلفنا بتكاليف جمة ثم لا يجعل لنا اليها طريقا العاشر ما اشتهر عند المرء متعبد بظنه ويتوجه
على الاول انه قضاء قياس ولو تم فهو لا يصح لاثبات الفروع عندنا فضلا عن الاصول واما دعوى الشرع
فمن المعلوم انه انما يؤخذ به في الفروع اذا كان قطعيا واني لنا بالقطع هنا وعلى الثاني انه اقصى ما في
دلالته مرفوعة زرارة كونها الشهرة مرجحة لاحد الخبرين على الاخر كما يدل له تعارضات المذكورة معها في الخبر لا انها هي الحجة
ولا لكانت تلك كذلك بل الحجة في الخبر لكن ترجيحه بالشهرة والمخالفة للعامة وغير ذلك وكذلك شهرة
الحكم بين الفقهاء وليس بدليل لكن يصلح ان تكون مؤيدة للدليل مقومة كالخبر الضعيف شطر اليه فيترجح
على الصحيح فان قلت اقصى ما ثبت بالدليل حجية خبر العدل الثقة واما خبر غيره فليس من الدلالة في حجية في
شيء فلو لم تكن الشهرة في نفسها دليلا لم يجدها انضمامها الى القياس ونحوه قلت الذي ثبت في الدليل حجيته
من خبر الآحاد ما غلب عليه الظن بصدوره سواء كان منشأه غلبة الظن عدالة الراوي او وثاقته وان كان
مخالفا او استنادا الرواية والحكم والعمل بها بين اصحابنا نعم لو جاء الامر بالاخذ بالاشهر بين الفقهاء لدل
على حجيتها فان قلت اوليس جاء الامر بذلك في المقبولة حيث قال الحكم ما حكم به اعدلهما ثم قال في ذلك الذي
حكاية ثم لما قال فان كان عدلين قال خذ بما اشتهر بين اصحابك فعلم انه انما اراد المشتهر الذي حكاه قلت
الذي يظهر من السوق كما رأيت تلك في الرواية والحكم بها الحكم مضمونها ومحل الاستشهاد على الاجماع انما هو
لقضية المسوقة لترجيح الخبر المجمع القائل بان كل مجمع عليه لا شك فيه وما جاء في طرقهم من الامر بلزوم الجماعة
والسواد الاعظم انما يريد الاخذ بالجمع والمنع من المخالفة والتعدد مع ان الاخرف وبعد من فاخبار الاحاد الاحكام
واثبات الحادث على الثالث اما الاول من وجهه فالذي يقتضيه النظر وتوجيه الحكمة المنع من تناول الاحكام
الشرعية اصلية او فرعية الا بطريق العلم لان التكليف انما هو بالواقعية واقصى ما ثبت بعد الانسداد
جواز الاخذ بما اذ من الظن لا كل ظن كان وبالجملة فقد ثبت بالادلة القطعية العقلية والنقلية اصالة المنع
من الاخذ به في الشريعة ولو كان شرعه لدعا الشارع لفسد الاديان وبطلت الشرائع وانبسط العذر

لاهل الضلال ولم تقم لله على احد حجة وفي تفريج الله وحجته ما يغني عن النظر في غيره ومن نظر في موارده
منادياته عليهم منوها باسمه كما ينادي بالفاحشة على مرتكبها اعلان هذه ليست هلالات يؤخذ بها
وكفاك شاهدا قوله عز من قائل وان الظن لا يغني من الحق شيئا فكان الاخذ به عند عموم النكر
رخصة لمكان الحاجة خارجا عن الاصل فيقتصر فيه على المتيقن المعلوم ولم يتبين الا الحاصل بالخبر
واما ما عداه فغير معلوم ولا اقل من الشك وهو كاف في القيام وبعبارة اخرى كان الاصل عدم جواز
الاخذ بشيء من الظن واقصى ما ثبت بالدليل جواز الاخذ بهذا النوع منه اعني الحاصل بالخبر فيبقى ما
عداه على الاصل ولقائل ان يقول ان الدليل لم يدل على مقيد ليجب الاقتصار عليه بل على مطلقه الا
ان يقوم دليل على المنع فكان تخصيصه ببعض دون بعض تحكما والجواب ان انسداد باب العلم افضى بنا
الى الحيرة والتوقف لما علمنا من النهي عن الاخذ بالظنون حتى ورد الاذن بالاخذ بهذا النوع من الظن اعني
الحاصل بالخبر والظواهر بما نطقت به استقامة الطريقة واجماع الطائفة بل نقول ان باب العلم لم ينسد
من راس بل هو ما لا يحصل من الاحكام كالضروريات والمتواترات ومنصوص الآيات مفتوح واما فيما
عدا ذلك فلتمكن من الاخذ بالاحتياط وان شق في كثير من المواطن ونحن فنقول فقد دار الامر في هذا بين الارتكاب
على الاخذ بالمتيقن والارتكاب للشاق بالاحتياط وهو منفي بالآية والرواية ومن العدول الى الاخذ
بالظنون وهو ايضا ممنوع بما لا يحصى من الآيات والروايات ولا اقل من التوقف ثم وجدنا الطريقة مستقيمة
على الاخذ بهذا النوع فاخذنا ووجب الاقتصار على ما قام عليه الدليل بل التحقيق ان هذا النوع من الظن مستثنى
مما دل على المنع من الاخذ بالظن ولا تنظر باستثنائه انه انسداد باب العلوم حين ذهاب الاصول وخفاء
القرائن كما في هذه الازمان وذلك لاستقامة الطريقة في سائر الايام بعد ثبوت الشريعة بلا دلالة قاطعة
الاخذ في فروعها بالقطع بان اتباع سائر الشرائع كانوا يكتفون في الفروع بالوسائط وليس هذا مخصصا
لخطابات الواردة في المنع من الظن بالاصول كما يقتضيه السوق كما صار اليه قوم بل نقول بالعموم ولا استثناء
بالدليل واما الثاني فالشغل انما يتحقق بعد البيان ولا بيان فيما نحن فيه وانما مثله ان يكون قولنا من صيام
او صلوة او زكوة او دين لاحد فعلم مقداره ونشك فيما قضيت هل يبلغ ما عليك ام لا ولا ريب انه
يجب الاولى حتى نقطع بالوفاء اليقيني لشغل اليقيني واما الثالث فان اشجل شانه قولنا بالطعن
اصل البراءة الى ان يرد علينا التكليف ولم يرخ لنا الاخذ بكلما ظننا انه من ذنب بحسب ما جاء من النهي
على القول في دين بغير علم حاشية لدينه من رجم الظنون فاذا ظننا ولم ناخذ بالظن فانا الى العلم عدلنا لا
الى الوهم والى اليقين نسكنا اللهم الا ان يكون ظنا قد تقدم انا بالتعويل عليه كالظن المستفاد من الكتاب

والسنة

والسنة وما كان استثناه من هذه الظنون بل لانه كان في الاصل طريق علم ثم عرض له من بعد ما صار ظنيا
وذلك لانه تعالى لم يأتمن على شرعه الامن قد عصمه من الانبياء ويحج ما هناك ان ملوك الجور وائمة الضلال
حالوا بين خلقه وبين سفرائه فلم يتمكنوا من تناول احكامه بيقين حضروا او غابوا ولولا التغيير لكانت
اكثر الاحكام بديهية واما الرابع فالضرر انما ظن في الشرعيات مما يفيد الظن لو لم ترد النواهي عن الاخذ
بالظن اما بعدها فلا ضرر يخشى بل مظنة الضرر بل القطع بالاخذ بالظن وسيأتي في هذا مزيد بيان في
خبر الواحد ان شاء الله تعالى واما الخامس فسلوك ما لم يجعله الشارع طريقا اليه مخالف للاحتياط انما ذلك
حيث يثبت التكليف فعل ثم تشك هل جئت به فتحتاط بالاعادة او ثبت اصل التكليف ولا تدري
على اي نحو تاتي به على الوجه الاكمل احتياطا ونحو ذلك واما السادس فان عادة الناس انما استمرت
عليه لان ذلك مبلغهم من العلم واني لهم باليقين على ان ذلك انما كان بالامور التي ترجع اليهم ومن ثم
لا احد يتصرف في امر صاحبه وعبده في امر سيده الا على مجرد الظن حتى يستوثق وربما استشهد ولو اقدم
من دون ذلك توجهت عليه الملامة من كل جانب ثم ما لقادة الناس وامناء الشريعة حتى يقع منهم في الدين
بما تعودوه في امور الدنيا ولو فتح الشارع لهم بذلك لتعددت المذاهب واختلفت المسالك بحسب
اختلاف آرائهم وشهوات نفوسهم كيف وهم مع شدة تحريصه اياهم على اتفاق الكلمة على دين الله والرجوع
الى آل الله افترقوا نيفا وسبعين فرقة واما السابع فالعلماء كما عرفت لا يأخذون حتى في موضوعات
الاحكام فضلا منها الا بالعلم واليقين انما بواسطة او بغير واسطة واما الثامن فالقاضي انما يرجع في
الحكم الى العلم باحد الطريقين مثلا الحكم الشرعي الاكتفاء في الدعوى بشهادة الشاهدين وهذا معلوم
من الشرع بالتواتر واما ان شهادتهما انما تفيد الظن وهو ظن حقيقة الدعوى دون العلم بها
ففائدة الشهادة ليست من الحكم الشرعي في شيء كي يقال انها لم تفدنا الا الظن ولو كلفنا بالاخذ
بالشك او الوهم لاخذنا كما اخذنا في دينه الا بعلم واما الشرع اكتفاء الشارع بها في اثبات الدعوى
مع علمه بانها اقصى مفادها الظن لانه لو كلفهم العلم لتعطلت الاحكام وبطل النظام ولم تثبت دعوى ولا
نفذت حكومة ولكان تكليفا بما لا يطاق واما التاسع فانا الله تعالى وله الحمد لم يكلفنا حتى جعل لنا
طرقا شرعها اليه ومن تلك الطرق ظاهر الخطاب ونحو ما يؤل بنا الى العلم واما العاشر فخبر عامي
مهمل هذه الالفاظ في الراي والقياس وحكاية معاذ ونحوها او اشرف متعلقات الاحكام فهذا نظير
انا القيام بنصره وانا الشمس وهكذا ومن يؤدي هذا ان الناس انما يوردونه في امثال هذه المقامات
وحيث بطل ما تعلقوا به للقول بالحجية ظهر بقاؤها على الاصل من عدم الحجية وفي كلام صاحب المعالم ما يوهم

القول بحجيته وذلك انه بعد ما حكى عن صاحب الذكرى ما استقربه من الحجية وما استدل به من قوة الظن من جهة الشهرة سواء كانت في الرواية او كثرة دليلها او في الفتوى ضعفه بان الشهرة شهرتان شهرة قبل زمن الشيخ وشهرة بعده وقوة الظن انما تحصل في الاولى لرجوعها الى الشيخ وعلل ذلك بما حكاه عن ابيه من ان اكثر الفقهاء الذين نشؤا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا لحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فظنوا انها شهرة بين العلماء وذكر في الدليل على حجية خبر الواحد وفي الرد على احتجاج السيد على المنع ما يقتضي وجوب العمل بكل ظن قوي عند فقد العلم والتحقيق انه ليس في هذه المقالة في شيء كيف وهو يزاحم القوم على الاجماع ولا يرتضي فيه الا طريقة المحقق ره فاغتنانه بالشهرة وانما اراد بها الرد على من يدعي قوة الظن بمطلق الشهرة والحق ان الشهرة الناشئة بعدا وثق بالنفس من اللاحقة بل ربما كانت اجماعا كما اذا كانت بين الخواص والبطانة لمكان الكشف ودعوى التقليد على الاعلام من العلماء مما لا ينبغي ان يصغى اليه وليت شعري متى كان اصحابنا يتبايعون في التقليد صنيع الاعوام بل ما زالوا يزاحمون الشيخ والسيد ويشنعونهما على كل جزئية وكلية وهي تنادي احوالهم عن صحة ذلك وكفاك شاهدا ما وقع لابن ادريس ره ومكانته من الشيخ نعم قال جماعة من اهل الخلاف سائر فقه التقليد والذي يدلك على ما نقلوا كثرة التاليف حتى لا تكاد تعثر على فقيه من فقهائنا الا وله مؤلفات فضلا عن المنف ولو كان كما زعموا لاستغنى بما صرده ولا مذ به تصانيفهم ثم ليت شعري اي قول من اقوال الشيخ ره يقلدونه ام اي مذهب من مذاهبه يتبعون وكل يوم له مقالة وفي كل مقالة له مذهب ولقد شهد لنا المحصل منا اول ناشيء ويتعطف للاجتهاد يشمر عن ساق الجد في المناظرة ويتفنن في كل حكم حكم ويتبع الادلة والاصول ثم لا يتعاطى اقدام فقيه ولا اتباء مفت وان جل حتى يلي عنده نقضا وابراما وتاسيسا واحكاما اللهم الا ان يدعي ان اولئك ما كانوا فقهاء مجتهدين ولو كانوا كذلك لما جاء عن جاء بعدهم من العلماء ومنهم الائمة النقاد كالمحقق والعلامة وامثالهم حتى حكوا اقوالهم واعتنوا بخلافهم ووفاقهم فاما حديث ورام قدس روحه فهو من صلاحه وعبادته من النظر في امثال هذه وقد كان بعض اجلاء المتاخرين من الاشراف يشنع القول بالحجية ويختاره متعلقا بانا انسداد باب العلم قضى بحجيته فكان اصلاحه بها الا ان يقوم الدليل على المنع منه ولم يقم الدليل هنا فكان على الاصل وبان الظن الحاصل بها اقوى من الظن الحاصل بخبر الواحد كيف لا وبينه وبين القطع درجة واحدة وهو ابين ما يخاف من واحد واثنين او ثلثة او نحو ذلك بخلاف خبر الواحد فانه انضمام خبر خالية واثنين وثلثة لا يبلغ الى القطع حتى يصير متواترا وكان يقول ان الحجة في الرواية الضعيفة المؤيدة بالشهرة انما هي الشهرة دونها لعكس كما هو المعروف والا

لزم انضمام

لزم انضمام غير الحجة الى مثله مستلزما للحجية فان الرواية الضعيفة ليست بحجة اذ قضى ما ثبت بالدليل من حجية خبر الاحاد انما هو خبر الواحد العدل ويتوجه على الاول منع اقتضاء انسداد باب حجية الظن بل قضاء الحجية والتوقف حسب ما قررناه على انا نقول انا انسداد باب العلم وان قضى بجواز الاخذ بمطلق الظن الا ان يقوم الدليل على المنع لكن الدليل هنا قد قام على المنع وهو ما التزم على القول بالحجية من المحال الذي يلزم لما يلزم من وجوده عدمه وهو الذي اراده الاستاد بقوله لو كان حجة لزم ان لا تكون ولكن القائل على هذا افاد فرع من النوع لا يستلزم فساد ذلك النوع اذ قضى ما يلزم فيما نحن فيه بطلان هذه الشهرة الخاصة اعني استشهاد عدم حجية الشهرة لما دل على الحجية من العقل والنقل كما ان بطلان خبر خاص اجماع منقول مخصوصا ونحو ذلك من الادلة الظنية لا يستلزم بطلان نوعه بل منه وبالجملة فهذه الشهرة الخاصة المفيدة للظن بعدم الحجية رفعت في مقابلة الدليل القطعي الدال على الحجية وهل هي الا كخبر احاد يدل على حجية اخبار الاحاد فانه يلزم بطلانها وقد يجاب عن هذا بمنع قيام ما يقاومها ويبطلها من العقل والنقل اما العقل فلانا قصر ما يقتضيه انسداد باب العلم فتح باب اخر وهو فتح باب الخبر وكفانا المؤنة فان قلنا ان الذي اقتضى فتح باب الخبر هو الذي اقتضى فتح هذا الباب قلنا الوهم بعد ما انا لكنا وجدنا معه الاستغناء واما النقل فبعد تسليم ان ما جاء من الشهرة فيما يعم شهرة الحكم نقول انه خبر احاد في مقابلة الشهرة العظيمة فيسقط عن الاعتبار خصوصا على القول بحجيتها فكيف يكون في مقابلة ما دل على الحجية من الادلة القطعية واما الثاني فقد ثبت بالدليل حجية ما غلب الظن بصدوره سواء كان منشأ غلبة الظن عدالة الراوي وثقته او اشتهار الرواية والحكم بمضمونها من الاصحاب واي هذا من تاصيل غلبة الظن كيف كان وان نشأ من انضمام ما ليس بحجة الى مثله ولهذا العمل باخبار الاحاد عندهم مخصوص بالعدالة كيف وقد اتفق على العمل باخبار جماعات من الفطحية والواقفية واهل الخلاف وبالجملة فالحجة على حجية خبر الواحد وان كان هو الطريقة المستقيمة والاجماع والسيرة المستمرة فقد استمرت السيرة واستقامت الطريقة على العمل بالخبر المؤيد بالشهرة كما انه ما كان فيه الارتياب في ان قدماء اصحابنا على الاخذ بالخبر الذي اشتهر العمل بمضمونه بين الطائفة والاستناد به وان الشهرة عندهم من اعظم المرجحات خصوصا شهرة العمل وفي هذا الغنية عن البيان وان كان هو انسداد باب العلم المقتضي لجواز الاخذ بالظن حتى جاز الاخذ باصالة عدم الحجية في المركب منهما وان لم يكن كل منهما حجة كل ذلك لمكان غلبة الظن بالتركيب فلم يقم على المنع دليل بل على الاخذ واي باس من ان تكون الشهرة قرينة على الصحة او يكون اجتماع ما ليس بحجة حجة كالمتواترات فانها لا تجتمع من احد الامرين للاجماع على عدم اشتراط العدالة فيها ولا انسداد فيها ومن هنا يظهر بطلان ما تعلق به

صاحب المدارك منه فيما نسبه الى الاصحاب من الاخذ بالخبر الضعيف المعتضد بالشهرة من ان انضمام ما ليس بحجة الى مثله ليس بحجة لقيام الحجة على الحجية سواء قلنا ان الحجة هو الخبر الواحد والشهرة مصحح او المجموع المركب او الشهرة فحسب **قوله** واما الاجماع السكوتي فهو ان يحكم بعض المجتهدين ولو واحدا مجتهد من الباقين او ينتشر مقالته في الباقين ولا ينكر عليه احد منهم فان كان بعد استقرار المذاهب فلا اشكال لعلم بالخلاف وان كان قبل ذلك وهو هذا المراد بالسكوتي وقد اضطربت فيه كلمة المخالفين فزعم قوم انه حجة على الاطلاق ويحكى عن الشافعي وجماعة من اصحابه وقال الجبائي بعد انقراض العصر وقال ابو هريرة بشرط ان يكون ذلك الحكم فتيا لا قضيا وقال ابو هاشم حجة وليس باجماع وهو الذي ذهب اليه ابن الحاجب بقوله في المنتهى انه اجماع ظني لانه الذي نقله ابو هاشم ما نبته الباقون واحتج الاولون بقضاء العادة بانكار ما ليس بحق وانه علم ان قد ضرب ذلك ولو على التصويب حتى على الخلاف كما انكر علي عليه على عمر حين جلد الحامل قال ما جعل الله لك على ما في بطنها سبيلا وبعض النساء لما منع المغالاة في المهر فقالت يعطينا منه حيث يقول ولو آتيتم احداهن قنطارا ومنعنا عمر فقال عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات فكان سكوتهم دليلا على الرضا والموافقة والجبائي بانه ان كان هناك مانع فاحتمال عدم النظر او التوقف او المماراة او نحو ذلك وهذا الاحتمال لا تضعف بالانقراض اذ الظاهر انهم لم يتركوا الاجتهاد مدة حياتهم ولو كان هناك مانع لظهر وابن ابي هريرة بالعادة قال فانا نحضر مجالس الحكام فنجدهم يحكمون بما يخالف مذاهبنا فلا ننكر عليهم وان لم يكونوا حكاما ما انكرنا وبحثنا ولم نسكت الا من رضى وابو هاشم بان الناس في كل عصر بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يعرف له مخالف ولم ينكر عليهم ويتوجه على الاول انهم ان ارادوا ان ذلك يدل على الموافقة قطعا فممنوع لاحتمال ان يكون سكوتهم لعدم اجتهادهم في تلك المسئلة او التقية كما جاء عن ابن عباس في مسئلة العول انه لم ينكر الا بعد موت عمر فقيل له في ذلك فاعتذر بما يدل على الخوف من ان يرده او غير ذلك وان ارادوا الظهور فمسلم ولا يقتضي اكثر من الظن وعلى الثاني ان الضعف اي ضعف الاحتمالات المنافية للرضا لا يقتضي الى القطع بالعدم بل مقتضى الظهور على ان المسئلة اذا لم تكن عامة البلوى بل ما يعرض نادرا فعدم التعرض لها ليس بذلك البعيد ثم عدم انكار من لا يزاحم الناس مع العلم بان قد ضرب ذلك خصوصا على التصويب ليس بخارج من مجاري العادات على ان من المجائز ان يقع من بعض العاملين ولا يظهر وعلى الثالث الحيثية التي تخرج هذا الفرد من الحجية ولا تستلزم حجية الاخر لقيام ما مر من الاحتمالات وعن الرابع بعد تسليمه انه يدورا اذ انضمام دعوى ان الناس في ذلك صنفان مصرح وساكت وذلك والمحبث وما

كان

كان ليدعي ان الاحتجاج بذلك ومنع من الكل حتى يكون حقيقيا ودليلا قطعيا ودعوى ابن الحاجب في ذلك على اصالة حجية الظن ولعل ليس هو خالا من العناد من ان اصحابنا رضى فالمعروف فيهم عدم الحجية لان مدارها على القطع بدخول المعصوم وانما يقع الاستكشاف من فتاوى علماء العترة بناء على طريقة الاكثرين بل وعلى غيرها باتفاق الكل وتفصيل القول في ذلك ان ذلك ان لم يظهر منهم خلاف فاما ان يكونوا معلومين مشاهدة او نقلا اولا وعلى الاول فاما ان يكونوا علموا بالفتيا وسكتوا كما هو فرض السكوتي اولا وعلى التقديرين فاما ان يكون معهم مجهول النسب اولا وعلى التقادير الخمس فاما ان يكون في المفتين مجهول اولا فتلك عشرة ولا اولها عنى عدم ظهور الخلاف في غير المعلومين اجماع حقيقي كيف لا ونحن في كل اجماع نحصل ما كنا نعلم فيه مقالة كل واحد على التحقيق للقطع بان هناك علماء من الماضين والمعاصرين لا نعرفهم فضلا عن ان نعرف مقالتهم غير انا نستعلم مقالة المجهولين باتفاق كلمة المعلومين لكن الظاهر خروج هذه الصورة عن محل النزاع لان السكوت ماخوذ فيه كون غير المفتين بتلك الفتيا معلومي الاشخاص معلومي السكوت والكل هنا غير معلومين وكذلك صورة المعلومين الذين لم يعلموا بالفتيا لاحتمال العلم بالسكوتي لكن يجري بناء على اعتبار مجهول النسب حتى في الخلاف كما قطع به الشيخ وجماعة من الحجية ان كان في المفتين مجهول لان الساكتين ان كانوا موافقين فهو المطلوب وان كانوا مخالفين فان لم يكن فيهم مجهول تعين الاخذ بقول المفتين لمكان المجهول وان كان فالتخيير واما صورة المعلومين العالمين التي بها يتحقق الاجماع السكوتي فثنتان منهما حجة على اعتبار المجهول والاخرى وهي ما اذا لم يكن في المفتين مجهول سواء كان في الساكتين اولم يكن فهما محل النزاع والتحقيق بناء على ما تمادى من عدم اعتبار المجهول عدم الحجية لعدم الكشف الا ان يعرض الاجتماع او يعلم السكوت من رضى حتى يرجع الى حكم الكل ليستعلم الطريقة ويحصل الكشف ودونهما خرط القتاد ثم انها في كلمة الخاصة والبطانة حجة مع صدقها العنوان حيث لا يظهر مخالف ولا سكوت الباقين بل للكشف وكيف كان فحكم بعض الماضين مع سكوت الباقين وعدم تعرضهم له ليس من هذا الباب لعدم العلم بعلمهم بالفتيا بل ولا في السكوت لجواز وقوع لا تكاد وان لم يرجع وان كان فليس بحجة واما حكم الاكثرين مع سكوت البعض وعدم تعرضه له بنفي ولا اثبات فان كان مما يستعلم به الطريقة كان يكون الساكت من المتاخرين فذلك الاجماع لكنه مما يبعد في العادات اتفاق كلمة المتقدمين وسكوت المتاخرين الذين يلونهم وبعضهم بحيث لا يتعرضون له بنفي ولا اثبات نعم ربما وقع مثله للمتاخرين من سلوك طريقة الاجماع اذا اتفق ان كان ما اتفق عليه كلمة المتقدمين غير منصوص وكان ملتزما عدم التعرض الا للمنصوص ان يصرح بغيره وان لم يكن كذلك فهو احد قسمي الشهرة وهو اقواهما والثاني ملحق في الخلاف وقولهم بالاخلاف وان صدق على الاول اعني حكم البعض

في الباقي لكنا نشهر فيما بينهم اطلاقه وارادة الاجماع يقولون بلا خلاف بين العلماء وهذا مذهب
الاصحاب لا نعلم فيه مخالفا ونحو ذلك يريدون الاجماع اطلاقا للازم وارادة الملزوم وكان الشريف قد سلك
ما مر في بيان طريقة التحصيل فان الملازم هو اتفاق المعلومين ثم يستعمل حال المجهولين بعدم
ظهور الخلاف ويحتمل على بعد ارادة اول فتسمى الشهرة ولو كيف كان فما يقع في الاحتجاج بمثله
ابتنى على ارادة ما هو المعروف كاظهر اللازم في المحاورات كان احتجاجا بالاجماع ولا اشكال وان نزل
على الاحتمال الضعيف وارادة الشهرة كان مبناه على القول بحجيتها فلا وجه للاعتراض بان عدم العلم با
لخلاف لا يستلزم العلم بالوفاق والحجة انما هي الثاني دون ذلك لانا ان اردنا الاول فهو الاجماع ولا
اشكال وان اردنا الشهرة فلك طريقته والمواضع في اثباتها لا في البناء عليها واما الاجماع المركب فهو
ان تختلف الامة على قولين فصاعدا والفرق بينه وبين الخلاف ان المسئلة المجمع عليها اجماعا مركبا هي
ما حكم فيها الكل وان كثر الخلاف والخلافية هي ما لم يحكم فيها الكل وان قل فربما كان الخلاف في المركب اكثر
منه في الخلافية ولا كلام في احداث القول الثالث في الخلافية وهل يجوز ذلك في المركب خلاف فاكثر اهل
الخلاف على المنع مطلقا وبعض الحنفية والظاهرية على الجواز كذلك وابن الحاجب وبعض المحققين على التفصيل
ان افضى احداث القول الاخر الى رفع متفق عليه ومخالفة اجماع بسيط ايجابا كالاقدام على حرمان الجد
بعد اتفاق الكل على توريثه اما مستقلا او مع غيره او سلبا كالقول برد الموطوءة بعد ظهور العيب
مجانا بعد الاتفاق على امتناع الرد مطلقا كما عليه قوم او بجوازه مع الارش كما عليه آخرون امتنع والا جاز
كما اختلفت الامة في اعتبار النية الطهارات على قولين فريق يعتبرها في الكل واخرون لا يعتبرونها في شيء ثم
فصل ثالث فاعتبرها في بعض دون آخر وكذا الحال حيثما اختلفت الامة في امر كلي ذي اصناف على قولين
ايجابا وسلبا كليا ثم يجيء ثالث بالتفصيل كالماء القليل يقول قائل بانفعاله بجميع افراده واخر بعدم الانفعال
وثالث بانفعال ما عدا الجاري وماء الحمام وكالعيوب السبعة الجذام والبرص والجنون والجب والرتق و
القرن فقائل بفسخ النكاح بالكل كالاكثر واخر بعدم الفسخ اصلا كابي حنيفة اذ النكاح عنده لا يقبل غير
ان المدخه في الجب والعنة ذاتا ثبت دفعه الى الحاكم الشرع ليطلقها وثالث بالتفصيل وكذا ابوال الدواب
مرجيع الطهر ونحو ذلك احتج المانعون بان الاولين وان اختلفوا في الحكم لكنهم متفقون على الكلية والتسوية وعدم
التفصيل وخلافهم الاجماع في ذلك كلهم وبان في خلافهم تخطئة كل فريق مسئلة فكان تخطئة لجميع الامة و
اعترض او لا بمنع الاجماع على عدم التفصيل اذ غاية ما ثبت عنهم عدم القول بالتفصيل وعدم القول ليس
قولا بالعدم وثانيا انا نمنع القول عما قالوا بنفيه لانا نقول بثبوته ولو سلم ذلك لامتنع في كل ما تعدد تجدد

لعدم

لعدم حكمهم على انه لا يتم فيما اذا كان المحكوم عليه متحدا حيث لا يعقل التفصيل كما يدعى الاجماع على المنع منه وذلك
كما ذهب الامامية الى استحباب القنوت ومن عداه على حظره ويجيء ثالث بوجوبه وعلى الثاني بان قضى ما
قام عليه الدليل امتناع تخطئة جميع الامة فيما اتفقوا عليه لا فيما لم يتفقوا عليه كان يخطئ الكل في بكل
واحد في غير ما اخطأ به الاخر فكل الامة مجتمعة على جنس الخطاء ويتوجه على الاول ان الايجاب الكلي
لما كان مناقضا للسلب الجزئي وكانا متشاعرين ثابتا له وكذا السلب الجزئي مناقضا للايجاب
الجزئي لان ثالثه كان القول باحدهما قولا بالمنع من الاخر فمن قال بثبوت الفسخ في كل عيب من السبعة
قال بالمنع من عدم ثبوته بعضها ضرورة ومن ذهب الى انه لا فسخ في شيء منها ذهب الى المنع من ثبوته قطعا
ببعضها ومع ذلك فيكون القول بالتفصيل المتضمن للايجاب والسلب الجزئيين مبطلا لكلا القولين وقولا بما
اجمعوا على بطلانه واما ثانيا فليس بشيء فان الاولين متفقون على عدم وجوبه لا بمثال ان في القول بالتفصيل
ابطالا لما قاله الفريقان لكنه لم يخالفهما فيما اجمعوا عليه بل فيما اختلفوا فيه فان احدهما في الايجاب الكلي
والاخر في السلب الكلي لان كليهما في امر واحد وكذلك في مثال الاتحاد فلم يخالف المجمع عليه لا كلية شيء و
كلية الحكم ونفي التفصيل امر واحد اجمعوا عليه وكذلك كلية الحكم في العيوب السبعة نفيا واثباتا امر واحد
والقول بالتفصيل ينفيه وكذلك عدم الوجوب في مثال المنفرد والتحقيق ان المحظور انما هو مخالفة الحكم المعين
المجمع عليه لا كل شيء وكلية الحكم ونفي التفصيل اعم من ان يكون ايجابا او سلبا ليس حكما معينا بل هو قدر مشترك
بين حكمين فاذا اتفقت كلمتهم في الحكم المعين صريحا ودل عليه مطابقة كما في اكثر مواضع الاجماع او تضمنا كما في
مسئلة رد البكر وارث الجد فكذلك هو الاجماع وهذا الذي يمتنع مخالفته وان لم تتفق الكلمة فيه فليس من
الاجماع في شيء سواء اتفقت بعد ذلك في قدر مشترك قريب كالكلية ما المنع من التفصيل في مسئلة العيوب
ونحوها وكالتسوية بين مسئلتي شرب النبيذ وبيع الغائب بذهب فريق من الامة الى منعهما واخرون الى جوازهما
وتفصيل اخرين فجوز احدهما ومنع الاخرى فان التسوية بينهما في الحكم مقصودة لاحد الفريقين ولم يخطر لهم بال
اذ ليسا فردين لامر واحد لكن اتفق لاحدهما ان حرم وحرم ذلك فكان حكمهما على الحكم بها فان قلت الذي
قامت عليه الادلة هي امتناع مخالفة الامة في كل ما اتفقوا في الشريعة كائنا ما كان معينا او غير معين حتى لو
اتفقوا على غير التفصيل المحل بين حكمين الاباحة والتحريم لا يمتنع مخالفتهما لامتناع خطأ الكل ان العصمة المجموع او
البعض قلت انما اراد بالمعين اتحاد ما حكم به الفريقان واجمعوا عليه وان كان قدرا مشتركا بين حكمين وذلك
بان يكون القدر المشترك فيجب نفس المحكوم عليه وهم في مثال العيوب ونحوه لم يحكموا بعدم التفصيل من
حيث هو وانما حكم احد الفريقين بعدم التفصيل في الفسخ والاخر بعدمه في عدم الفسخ فلم يتفقوا على

على حكم بعينه وكذا الكلام في التسوية بين المسئلتين المتباينتين بل لا قصد هناك الى الحكم اصلا كما عرفت
وهذا بخلاف ما اتفق لهم في مثال رد الموطوءة وتوريث الجد فانهم فيهما حاكمون بامر واحد بحكمين من الاحكام
الخمسة وجاء اخر بحكم ثالث كما جاء في امثال القنوت فان الفريقين الاولين في مسئلة حاكمين بنفي الحكم الثالث
كالوجوب في المثال متفقون على الحكم بعينه فلا يجوز احداث الثالث في مسئلة واما المجيزون على الاطلاق
فحجتهم ان الاختلاف دليل على ان المسئلة اجتهادية يجوز العمل فيها بما يوافق الاجتهاد وبان احداث الثالث لو لم
يكن جائزا لما وقع في التابعين من غير نكير وذلك ان الصحابة اختلفوا في ارث الام مع الزوجين فابن عباس على ان
لها الثلث من الاصل والباقون من الباقي ثم احدث ابن سيرين القول بالتفصيل ان كانت مع الزوج فمن الاصل
وان كانت مع الزوجة فمن الباقي وربما قال الاخر بالعكس واجيب عن الاول بان ذلك انما يتم حيث يفضي الى مخالفة ما
اتفقوا عليه في مسئلة البكر وعن الثاني بان ما وقع من القسم الجائز على انه خارج من محل النزاع اذ النزاع في انه
اذا استقر رأيهم في مسئلة واحدة على قولين فهل يجوز احداث ثالث فيها ام لا وما استشهد به انما كان في
مسئلتين متغايرتين مسئلة الام مع الزوج ومسئلة الام مع الزوجة وبهذا يندفع الاشكال من الاكثرين و بعضهم
منهم بجواز ان يكون مقالة ابن سيرين واصحابه قبل استقرار مذاهب الصحابة ومعه فلا اجماع او انه لم ينقل ذلك
الينا لعدم توفر الدواعي اليه كما وقع للعلامة الذي يكانه من المصنف وانت فقد عرفت ان الذي تقتضيه
ادلتهم على حجية الاجماع على الخلاف طرائنها انما هو التفصيل وربما قيل ان في التفصيل احداث قول ثالث
لان اهل العصر السالف بين قولين المنع مطلقا والجواز مطلقا والجواب ان هذا من القسم الجائز الذي لا يفضي الى
مخالفة اجماع بسيط كما في مسئلة العيوب او انه مقارن للقولين السابقين فانه لما هنالك ان ابن الحاجب
وانما اخترناه من بين الاقوال خارجا عن محل النزاع واما اصحابنا فالمعروف فيهم هو المنع على الاطلاق كما عليه
الاكثرون قال السيد في الذريعة انه مذهب الامامية عامة وقال العلامة بعد حكاية جواز الخلاف من بعض
اهل الخلاف ما نصه ونقل بعضهم عن بعض الشيعة جوازه وهو غلط انتهى قالوا وهذا على طريقتنا ظاهر لوجوب
كون الامام مع احد الفريقين الاولين والمفروض انقسام الامة جميعا اليهما فيكون الخارج مبطلا قطعا والسيد
بعد ان حكى المنع عن اكثر الناس ونسب الجواز الى قوم من المتكلمين واصحاب الظاهر ثم قال وعلى مذهبنا المنع لان الامة
اذا اختلفت على قولين فالحق واحد منهما والاخر باطل فالثالث يكون اولى بالبطلان وثانيا دعليه وحكى العلامة
في المسئلة المشتملة على الموضوع لكل كمسئلة العيوب ونحوها وهو جزئي من هذا الباب على انه منع من
احداث ثالث وقال انه مذهب الامامية كما نرى ان تحتهم على ظاهره لان المعصوم لا بد وان يكون قائلا باحد ذينك
القولين فالتقدير ان جميع الامة انقسموا الى قسمين ثم ذكر قريبا ما حكيناه وكانه في غير الذريعة قلت هذا يتم

حيث

حيث يكون الكشف تضمنيا كما في اجماع الشيعة والعلماء ايام او حجا عند علم دخول الامام فيهم واما اذا كان التزاميا
كالاجماع في الغيبة فليس على اطلاقه اذا قضى ما يجيء على طريقة الاكثرين في الكشف وجوب ظهور كلمة الحق
ولو على لسان البعض مع قولنا اذا افضى الخلاف الى مخالفة اجماع بسيط كما في مسئلة البكر امتنع لاستلزامه
عدم الظهور مع الحاجة اذا لم يفض الى ذلك كما في مسئلة العيوب فمن الجائز ان يكون الحق في التفصيل وقد
ظهر من الفريقين كل مسئلة في فريق الان تلزمهم ما التزمه الشيخ من انه اذا كان على احد المقالتين دليل
تخصصه تعين الاخذ به والا فالتخيير كما في الخبرين المتكافئين وان ذلك هو الحكم بالواقع والا لوجب عليه الظهور لتمييز
ان قلنا ان المراد بالتخيير التخيير بين مجموع الطريقين كما في الخبرين والا فلا نعم يتم هذا لو قيل بوجوب دخول المعصوم
بنفسه في احد الفريقين على ما يظهر من دخول مجهول النسب عندهم خروجه في الاجماع وترجيح ما فيه المجهول على ما
ليس فيه لكن هذا لا يلتزمه احد من اصحابنا واذا اشتهر فيما بينهم حديث مجهول النسب هذا كله ان سلكنا
في الكشف طريقة الاكثرين واما من اعرض وجعل المدار على استعلام المجهول بالمعلوم كما حكينا عن السيد فقد نص
على معرفة الطريقة كما اخترناه فلا يعرف من هذا شيئا كيف وبين استقامة الطريقة ولا اتفاق تدافع اللهم الا
ان يفرض استقامة الطريقة على نفس القدر المشترك وان لم يعلم الخصوصية وذلك كان تعرف بعض الشيعة ان
الامامية على عدم التفصيل بين العيوب السبعة والمياه وابوال الدواب من غير ان تعرف ان ذلك في الفسخ
او عدمه وفي الطهارة او في النجاسة وانهم على طريقة واحدة لم يختلفوا فيها وانه لم تعين ذلك فان ذلك
اجماع حقيقي كاشف لا يجوز مخالفته قطعا وليس بمركب فان عرفت مع علمك باستقامة طريقتهم على
المنع من التفصيل انهم كانوا في ذلك فريقين فريق يمنع من التفصيل في الفسخ والطهارة مثلا وفريق في
عدمهما اذا اخرجت ذلك كان مركبا في الظاهر ولكن اتفاق في التحقيق على الشيء كما عرفت وعلى هذا فالحق على
طريقتنا هو التفصيل الذي اخترناه فاما ما وقع في كلام السيد والمصنف من دعوى الاجماع على الامتناع فقد
يمكن تنزيلها على ارادة اجماع الطائفة على امتناع مخالفة ما دخل فيه المعصوم فريقا او فريقين واكثر ولا ريب
في اتفاقهم على ذلك مع ان الشيخ في العدة قد حكى الخلاف في ذلك عن اصحابنا من غير ان ينسب المنع الى الاكثر
ولا الجواز الى الاقل بل قدم حكاية القول بالجواز غاية ما هناك انه اختار المنع وانا احكي لك كلامه لتعرف
حقيقة الحال قال اذا علم ان الطائفة اذا اختلفت على قولين وجوزنا كون المعصوم داخلا في كل واحد من
الفريقين فان ذلك لا يكون اجماعا ولاصحابنا في ذلك مذهبان منهم من يقول اذا تكافأ الفريقان ولم يكن
مع احدهما دليل يوجب العلم ويدل على ان المعصوم داخل معهم فيها سقطا جميعا ووجب التمسك بمقتضى العقل
من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم قال وهذا المذهب ليس بقوي عندي لانهم اذا اختلفوا على قولين علم ان

ان الامام ع موافق لاحدهما لا محالة لانه لا يجوز ان يكون قوله خارجا عن القولين لان ذلك ينقض كونهم
مجمعين على قولين واذا علمنا دخول قول الامام ع في جملة القولين كيف يجوز اطراحهما والعمل بمقتضى العقل
ولو جاز ذلك لجاز ان يتعين ايضا قول الامام ع ومع ذلك يجوز لنا تركه والعمل بمقتضى العقل
وذلك باطل بالاتفاق ومنهم من يقول نحن مخيرون في الاخذ باي القولين شئنا وذلك يجري مجرى
خبرين تعارضا ولا يكون لاحدهما مزية على الآخر فانا نكون مخيرين في العمل بهما قال وهذا الذي يقوى في
نفسي هذا كلامه فتراه كيف حكى عنهم القول بوجوب الاخذ بمقتضى الظاهر لانا مال الى الخروج ثم رده
بالتخيير الذي نسب الى بعضهم واختاره هو التخيير في العمل والاخذ بايهما شاء من دون نظر واجتهاد ولا
الحكم بالتخيير ولا الزم مخالفة الامام اذ المفروض ترجيح احد القولين وليس الحكم بالتخيير مقالة لاحدهما
بل لما امتنع عليه الخروج وقد علم ان مقالة المعصوم ع في احدهما اذن له في الاخذ بايهما شاء لمكان التخيير
كما في الخبرين المتعارضين المتكافئين وان كان الحق في احدهما وبهذا يندفع ما اورده عليه المحقق من ان
كلا من الطائفتين توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بقول الاخرى فلو تخير بالاستحسان لخرج من المعصوم
والذي يدل على ان مراده بالتخيير ما ذكرناه قوله في الرد على الاول لانهم اذا اختلفوا على قولين علم ان
قول الامام ع موافق لاحدهما لا محالة من غير ان يتعين فيما مضى في الظهور كما يجب الاظهار كلمة الحق كان
يجب لتمييزها فاذا لم يظهر علم ان كلا المقالتين مرضي عنده وانه مخير بينهما ظاهر في ان المراد بالتخيير
هو الحكم به وكان هو مدرك المحقق لكن كلامه هنا صريح في الاول وقوله هناك يتوجه على هذا وكيف كان
فعلى ما ذكرنا يكون هذا قولا ثانيا في المسألة لان المعروف الذي حكيناه عنهم ولا هو المنع من الخروج عنهما
لكنه يجتهد ويأخذ بما اداه نظره اليه منهما لا انه يتخير ابتداء كما يقول الشيخ ره ولعل القائلين بالتخيير انما
ارادوا ما هو المعروف اي انه بعد بذل الجهد يكون مخيرا بين القولين بمعنى انه لا يجوز له الخروج عنهما وقد
يدل كلام الاولين الذي حكى عنهم الشيخ القول بتساقط القولين على ما هو المعروف ويكون المراد من اطراح القولين
عدم الاعتداد بهما والاخذ باحدهما من غير نظر واجتهاد كما هو مقالة الاخرين بل يجب عليه ان ينظر ويتبع ما
يغلب عليه ظنه منهما وبهذا يتم للعلامة ما حكاه من اتفاق الجميع على كلا القولين لكن الشيخ نادى
بحكاية جواز الخروج عنهم وبذلك ضعف مقالتهم فلا وجه لتاويل كلامهم وتنزيله على وجه بعيد وتغليط
الشيخ بما هو اعلم بما خذه وكيف كان فلم يبق للمانع الا دعوى الاجماع وقد ضعف بحكاية الشيخ للخلاف
فكيف يصلح لاثبات مدارك الاحكام هذا كله اذا كانوا متفقين على قولين فما زاد بحيث يكون اجماعا
مركبا اما اذا لم يتفقوا على ذلك وكان هناك من لم يعرف مقالته فلا كلام في جواز احداث القول الزائد

لانتفاء

لانتفاء الاجماع الكاشف لجواز ان تكون مقالة المعصوم فيما خفي من مقالة البعض قوله السنة
هي في اللغة الطريقة والعادة قال الهذلي فلا تجزعن من سنة انت سرتها فاول راض سنة من يسيرها
واصطلاحا في العبادات النافلة وفي الادلة هو المراد هنا ما له مدخل في الشريعة من كلام المعصوم ع
او ما هو بمكانته مما حكيه من الاحاديث القدسية وافاعيل الانبياء او فعلا او ما هو بمنزلته من التقرير
على الفعل والرضا به واقتصر في المنهاج على الاولين لانه اراد بالفعل ما يعم ما هو في حكمه ومن الناس من احترز
عما لا مدخل له في الشريعة من الاقوال والافعال العادية والتقرير عليها بقوله غير عادي ومن قال في التعريف
ما صدر عنه كابن الحاجب ورد على طرده في القرآن فزاد غير قرآن وكانه انما عدل عن التصريح الى التعريف
بالصدور ليتناول الحديث القدسي وما يحكيه على الانبياء فانه سنة كما عرفت وقد اشار المصنف بقوله على
وجه الى تتميم الحد ثم لما كان نظم السنة في الادلة موقوفا على العصمة وجب البحث عنها اولا وان كانت
مسلمة عندنا ولذلك اعرض عنها المص وقد اختلف الناس فيها فاصحابنا على امتناع الذنوب على
الانبياء والائمة ع حتى الصغائر قبل البعثة والامامة وبعدهما عمدا وسهوا ولو خطاء في التاويل والا
لسقط المحل وارتفع الامان وانتقض الغرض وادى تركن النفوس وميل القلوب الى من استحق العذاب
واللعن حتى كان من حزب الشيطان ومتابعيه كما قال تعالى ومن يعص الله الا لعنة الله على الظالمين
اولئك حزب الشيطان ووجب الانكار عليه والزجر له ورد شهادته وادلة عصمة الائمة فضلا عن
الانبياء في الكتاب والسنة اكثر من ان تحصى وقد نقض كتاب الالفين للعلامة قدس سره كثيرا من ذلك
ولو لم يكن الا قوله عز من قائل لا ينال عهدي الظالمين وقوله لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين
لكفى دليلا اذ لم يكن انبياؤه ورسله وخلفاؤه من مخلصي عباده فمن اذن وما جاء في ذلك من متشابه
الآيات كقوله تعالى في آدم وعصى آدم ربه فغوى وفي يونس وذي النون وفي يوسف ولقد همت به وهم
بها وفي موسى فقضى عليه قال هذا من عمل الشيطان رب اني ظلمت نفسي وفي داود فاستغفر ربه وفي داود
هل اتاك نبأ الخصم وفي سليمان لقد احببت حب الخير عن ذكر ربي حتى توارت بالحجاب وفي عيسى انت
قلت للناس اتخذوني وفي رسول الله صلى الله عليه وآله ووجدك ضالا فهدى عفا الله عنك ليغفر
لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر لم تحرم ما احل الله لك قد تكفل علماؤنا بحمد الله اصحابنا في تنزيه
الانبياء كما وقع للسيد الاجل المرتضى وغيره وكثير مما جاء في الكتاب من باب اياك اعني واسمعي يا جارة
كقوله لئن اشركت ليحبطن عملك وربما يحمل بعضه على اخبار اهل الخلاف والمراد غيره كما في قوله عز وجل
عليه وتولى وقد اجل الله حبيبه وسيد رسله ومن يقول في شأنه وانك لعلى خلق عظيم من امثاله

فالاقوال كما اورانه الاهل بشر ... في سؤال
اوجواب او طلب شئ او اخبار ... او افعال كالكل او شرب ... وقيام
مقود وكذا التقرير على فعل العبادات
شرح دام ظله

قال
هذه المقامات وبالجملة ما جاء من نسبة القبائح اليهم ان كان من طريق الاحاد فنسبة الخطاء اليهم اهون من
نسبة الى الانبياء وان كان بطريق التواتر فان كان له محمل حملناه وان كان خلاف الظاهر ترجيحا لدلالة العقل
والنقل وشهادة المعجز بالصدق والا وجب حمله على ارادة خلاف الاولى كما حمل عصيان آدم على مخالفة
المندوب وارتكاب المكروه والتوبة والندامة عليه وما لاخراج من الجنة انما كان لاقتضاء الحكمة في
الابتلاء بهذا النوع لعظم ما اهلهم له لا عقوبة على ذلك الفعل بل لتغير المصلحة عند ارتكاب هذا المكروه
وقد وجدنا ائمة العباد وقادة الزهاد وابدال العباد الذين اجمعت الامة على اختلاف مذاهبها
تتعجب لما نقلوا في هديهم وتقواهم وورعهم واستقامة طريقتهم ولم ينقلوا عنهم زلة ولا عثروا لهم
على بادرة مع كثرة اعدائهم وحسادهم وعليهم العيون والمراصد والناس رقباء بعضهم على بعض خصوصا
ابن الحسين السجاد عليهما السلام الذي استوى فيه الصديق والعدو والمخالف والمؤالف يعترفون في شأنه
قد وعوا انهم بما لم نعثر منه على شيء ولا اثر من ارتكاب المعاصي واقتراف الآثام والتجاوز لحدود الله
والجراءة عليه والتمادي في الغي وهم الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر المطهرون من الرجس الذين
لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وما ذلك الا وهناك مقام آخر لا يعرفه الناس وهو الذي
اشير اليه بقولهم حسنات الابرار سيئات المقربين وقد تفردوا بمراتب لهذا المتقرب كما انفردوا من
قبل بتقرير الله جل شأنه بما لا يليق به وخالفهم الناس على ذلك وحملوا يشنعون هفوات الانبياء
حتى الف مؤلفهم في ذلك كتابا سماه بزلة الانبياء فجمهور الاشاعرة على تجويز الصغائر والكبائر حتى الكفر
قبل البعثة وكذلك بعدها ولم يستثنوا فيما بعدها الا الكفر والكذب في التبليغ بل اجاز بعض القاضي فيه
ولكن سهوا واجابوا عما اوردناه بانكار قاعدة التحسين والتقبيح وجمهور المعتزلة على تجويز الصغائر
عمدا وسهوا وخطاء في التاويل الا ما كان منفرا كالتطفيف وسرقة الخسيس كباقة بقل وربما شرطوا حاله
الحرب وابو هاشم ذلك ايضا وبالجملة من القبائح اما ان تكون من مقولة الكفر او من الكبائر كالقتل والزنا
او من الصغائر خسيسة او غير خسيسة وكل واحد منها اما ان يقع سهوا قبل البعثة او بعدها في التبليغ
وبيان الاحكام او في غيرها وقد اجاز كل واحد من هذه الانواع عليهم جماعة لكن اطبق الاكثرون على جواز
الكل قبل البعثة وربما يستكشف سر السواد على هذا من غير ان قد اولوا ما جاء في ذلك من متشابه
الآيات على ما يشتهون واخلدوا الى ما اختلق من موضوعات الاحاد ولم يرجعوا فيه الى الراسخين في العلم
مع ان قضية كثير مما استندوا اليه من الآيات وغيرها الجواز بعدها بل في الاحكام بل في اصول الدين ومن
طريف ما في هذا الباب ان كفار قريش على شدة عداوتهم له ع كانوا يدعونه الصادق الامين وكانت

اماية

امانتهم من كل نفيس عنده الى ان احتجوا على قتله وامره بالمهاجرة وكان يخلفه علي ع لامور منها اداء الامانات
فلو سألوا من سيرته قبل البعثة حتى مضى له اربعون بل وبعدها فيما عدا دعوى الرسالة قالوا ما علي لغرائه
اصدقه فحجبه منه ولقد قال عتبة بن ابي جهل حين قصة الاسود هو لا يقولون انه عما يكذب ثم لم يقنعوا
بواحدة دون اخرى فليقضوا العجب ولما راى بعض متاخريهم شناعة هذه المذاهب عرض عنها والتزم ما
عليه الامامية ونسب الى جماعة من مشايخهم وزعم انه مذهب محققيهم قال صاحب الفوائد السنية في اصول
الشافعية العصمة للنبي ع ولسائر الانبياء من كل ذنب صغيرا وكبيرا عمدا وسهوا في الاحكام وغير الاحكام
فهم معصومون مبرؤون من جميع ذلك لقيام الحجة على ذلك في اصول الدين ولانا امرنا باتباعهم في افعالهم
وآثارهم وسيرهم على الاطلاق من غير التزام قرينة فليقتصر على معتقدنا هذا في المسألة فنقل من اهل السنة
المحققين وسواء في ذلك قبل النبوة وبعدها فقد تساعدت الاخبار بتنزيههم من هذه النقيصة منذ
ولدوا على كمال اوصافهم وممن نفى ذلك كله منهم شيخ القاضي عياض وابو بكر بن مجاهد وابن فورك كما نقله
عنهما ابن حزم في الملل والنحل وقال انه الذي يدين الله به واختاره ابن برهان في الاوسط ونقله في الروضة
عن اتفاق المحققين وحكاه في زوائد الروضة عن المحققين ثم قال القاضي حسين في اوائل الشهادات من تعليقه
انه الصحيح من مذهب اصحابنا هذا الذي اعتقده واتقرب الى الله تعالى به وممن جرى على ذلك شيخنا شيخ
الاسلام ابو حفص البلقيني وغيره من شيوخنا وكذلك الشيخ تقي الدين السبكي وولده في جمع الجوامع هذا
كلامه وفي المدارك الحنفية قال الشيخ ابو منصور لا يطلق اسم الزلة على افعالهم كما لا يطلق المعصية وانما يقال
فعلوا الفاضل وتركوا الافضل فعوتبوا عليه هذا نصه ونحن نقول مرحبا بالوفاق كان عليه سلفهم ام لم يكونوا
قوله ويسمى حديثا وخبرا الحديث في اللغة الكلام قال وحديثها كالقطر يسمعه راعي سنين تتابعت جدبا فيهم
في قوله تعالى واذ اسر النبي الى بعض ازواجه حديثا ما الظاهر ان المراد به ما ادى بالكلام وهو الحكاية التي اخبر بها او
الحديث الشأن والقصة والحديث ايضا العبرة قال تعالى وجعلناهم احاديث وضد القديم وفي الاصطلاح اول العلم
السنة بمعنى القول المخصوص والخبر في اللغة النبأ وهو الامر المخبر به من حيث انه اخبر به يقال جاءهم خبر شنيع
وهذا الذي اراده من عرفه بانتساب امر الى اخر ايجابا او سلبا والوجه انه لا يطلق بل يوخذ فيه الحيثية التي اعتبرناها
اعني كونه من حيث انه المخبر به يقال جاءهم خبر شنيع وهذا الذي ادخله من فسره والعزم ايضا قال حتى هدد
خبري فيما الاخباري وعند اهل العربية والاصول ما يقابل الانشاء وكلاهما في اللفظ وزعم قوم انه كما يطلق
على اللفظ يطلق على الكلام النفسي الذي هو حكم النفس بالامر الخارجي اعني الانتساب المذكور كما اطلق عليه
اسم الكلام من قال ان الكلام لفي الفؤاد فانما ارادوا الحقيقة حتى يكون مشتركا فتبادر غيره يبطله مع ان الاطلاق

الكلام لم يكن على وجه الحقيقة وانما هو على المجاز والمبالغة كما قال انما الميت ميت الاحياء ويقول الشاعر زيادة الشوق
والداء دآء الجهل والفقر فقر الاخرة وان اراد المجاز فباب المجاز وان كان واسعا الا ان هنا نكتة
تجرد ما كان لحجوا خبرت وان تريد حكيت والعلامة رح وان فسره بحكم النفس حيث قال اذا حكمت
النفس بامر على اخر ايجابا او سلبا سمي ذلك الحكم خبرا لكن الظاهر انه يريد اذا حكمت النفس كان هناك
خبر يعني به اللفظ الدال على الحكم والذي يدل على ذلك قوله بعد ذلك وهو يطلق حقيقة على القول
ومجازا على غيره كقوله تخبرني العينان ما القلب كاتم وقد اختلفوا في تعريفه على حد اختلافهم في تعريف
العلم فمن زاعم انه لا يحد لعسره وآخر يقول لبداهته والاكثرون على اجازته ثم اختلفوا في تعريفه بحسب
لوازمه من دخول الصدق والكذب او تعدد النسبة او تخلف المدلول لذلك ووجه الصعوبة انا اذا قلنا
زيد كاتب فلا ريب ان هناك خبرا وهل هو هذا اللفظ من حيث هو دال او مدلوله الاصلي اعني النسبة
الخارجية او التبعي اعني الحكم النفسي وانت تعلم ان من عرف اللغة والاصطلاح وعرف ما ينافي فيهما
عرفه بحسب ذلك ولم يصعب عليه شيء وحكم في البحث الثالث بان مدلول الخبر كزيد قائم هو الحكم بثبوت
القيام لزيد وفي المشرع ما يرادف الحديث فيهم سواء كان خبرا او طلبا او انشاء وهو المراد هنا في مثل
حدثني وقال الراوي قال الخبر المعين الاخر قوله والمتواتر خبر جماعة التواتر في اللغة تتابع الامور
وورودها واحدا بعد واحد وفي الاصطلاح ما افاد العلم بسبب كثرة المخبرين واحترزنا بذلك عما افاد
العلم بسبب عصمة المخبر او قيام القرائن وانما حصول العلم بواقفة الدليل القطعي كالاخبار بحدوث العالم
وكونه ضروريا لكون الكل اعظم من الجزء فليس فيه ما افاده الخبر كي يحتاج الى الاخراج وهذا اولى مما اشتهر من
تعريفه بما ذكره المصنف بما احالت العادة تواطؤهم عليه على الكذب بالاتفاق وقوع الكذب من جميعهم ولو من دون
تواطئ بحيث يجوز خطاهم ومخالفة خبرهم الواقع لعروض الشبهة بل المدار في التواتر على اخبار الكثرة التي تحيل العادة
مخالفة خبرها للواقع بوجه من الوجوه واضعف منه احد الاحتمالين فانا نقطع بان نادى وقوف ومن الناس
من عرفه بانه ما افاد العلم بنفسه واحترز عما افاد العلم بواسطة الامور الخارجية كالعلم بصدق الخبر او مظنون
الخبر ضرورة او نظرا ويتوجه عليه ان كثرة المخبرين زائد على اصل الخبر كالعصمة وقد يجاب بان المنافي من ذلك
عرفا هو ان لا يحصل العلم من امر خارج عن المخبرين كالعصمة والقرائن والادلة واما ما جاء من كثرتهم فمنهم من
ان العلم انما جاء من حيث انهم الكثيرين وبالجملة من حيث انهم مخبرين على هذه الصفة ولم يجئ من مطلق الاخبار
وقد يقال اذا ورد عليك الخبر من الكثرة البالغة الى حد التواتر حصل لك العلم بثبوتا ذاتيا من دون حاجة الى
ضم المقدمة الحاكمة باستحالة تواطؤ مثل هذه الكثرة على الكذب او مخالفة خبرهم الواقع وان كانت حقه

خلاف

بخلاف خبر المعصوم فانه انما يجيء بمقتضى العصمة وليس لها حد ومن حددها كما وقع لاقوام فقد اخطأ وانما
المدار على القطع بمطابقة الواقع واحالة العادة للمخالفة ويختلف ذلك بحسب حال المخبرين لكونهم اجلاء ثقاة
ومن السواد وكونهم ما يطلعون على الواقعة عادة او لا يطلعون وحال الاخبار لكونه على البت والقطع او
بدون ذلك مؤكدا بالاقسام وخلوه وحال الخبر عنه المخبر به لكونه من الامور الخفية او الظاهرة او الغريبة او
المستغربة فرب مقام يحصل القطع فيه بعشرين او عشرة ورب مقام لا يحصل الا بمائة او مائتين ثم ما اتفقت عليه
ان كان هو اللفظ فذاك المتواتر لفظا وان كان هو المعنى فهو المتواتر المعنوي سواء كان تمام المعنى كما اذا كانت
الالفاظ مترادفة كاسد وغضنفر او قدرا مشتركا وان كانت المعاني متباينة كالاخبار الواردة في معاجز النبي ص
ومآثره الحميدة واخلاقه الكريمة ومآثر اهل بيته كشجاعة علي ع وزهده وتقاه وعلمه فان اكثر ما جاء في ذلك
من الاخبار وان لم يكن متواترا في خصوص كل واقعة لكنها متواترة في مجموع عددها وهو القدر المشترك بينها كما
لحكايات واذا تعددت الطبقات فلا تواتر حتى يخبر في كل طبقة كثرة تحيل العادات مخالفة خبرهم للواقع و
تعلم ذلك فاذا اخبرت في هذه الطبقة الجماعة المأمونة عن جماعة اخرى قبلها مأمونة لم يتواتر الخبر عن تلك الجماعة
حتى يخبر كل واحد من هذه الجماعة عن كل واحد من تلك او عن شياع او عن ضرورة وبالجملة عن علم وهذا الذي
اردنا باشتراط كون المخبر عالما بما اخبر به ضرورة فانا اخبر كل واحد عن واحد او عن اثنين او عن ثلثة وبالجملة عما
دون من يحصل باخبارهم العلم الضروري لم يتواتر عن الاولى فان افاد اخبارهم العلم ولم تتعدد فضلا ان يكون
احادا محفوفا فقد افاد العلم بالقرائن والحاصل ان المتواتر في الاصطلاح هو ما وصفناه لك ومن ثم كان عزيزا حتى
حكى عن ابن الصلاح انه قال من حاول ايراد مثال لذلك اعياه تطلبه ولقد عدوا في المتواتر حديث انما الاعمال بالنيات
لكثرة من يرويه حتى لا تكاد تعثر على احد من نقلة الاثار او عالم من علماء الاسلام الا وهو يرويه ومع
ذلك فقد انتقد عليهم جماعة بعدم بلوغ الطبقة الاولى اعني الذين تلقوه عن رسول الله ص الى الحد المأمون
بل ولا الثانية والثالثة فانهم جماعة محصورون وانما شاع بعد تدوين الكتب نعم عدوا من ذلك قوله ص من كذب علي
فليتبوء مقعده من النار فقد رواه عنه نيف وستون ولم يزل العدد في ازدياد نعم هنا شيء وهو ان
الطبقة الاخيرة التي ناخذ عنها كالموجودين مثلا تارة يسندون ما يروونه الى الاحاد واخرى يحكونه على البت
نقل المشاهد لشيء عاينوه كما في كثير من مآثر ال الله ومراعاة الطبقات انما يحتاج اليها في الاول دون
الثاني وانما المدار فيه على ان يبلغوا في الكثرة الى حد تقطع بمطابقة خبرهم للواقع وهو كثير في المشاهدات وهذا
كما يجيئنا الاخبار بان قد هلك السلطان وقام مقامه فلان ثم تترادف علينا حتى نقطع بالواقعة مع انا لم
نشاهد احدا من المشاهدين بل كلهم من السامعين من قبله نعلم ان كل واحد منهم اخذه عمن يبلغ حد التواتر

من شاهد بل ربما قطعنا بخلاف ذلك جريا على العادات وما ذاك الا لانهم يحكون على البت كل يقول قد هلك
السلطان فكان عن علم فافاد العلم ثم اني رايت السيد المرتضى يقول في الجواب عن مسئلة سئل فيها عن كيفية
تحقق التواتر وحصول العلم مع تعدد الطبقات وانه ينبغي ان لا يحصل العلم حتى تحكي الجماعة عن مثلها و
يعلم كون تلك على صفة التواتر كهذه وذلك كالمتعذر من حيث ان ذلك انما يعلم بنقل كل واحد من هؤلاء
تواتر الخبر وشيوعه ما نصه قد بينا في الشافي وغيره ان الطريق الى العلم باتفاق الطبقات في هذه الصفة
ان الامر لو لم يكن على ذلك وكان هذا الخبر مما حدث ما انتشر بعد فقد وقوى بعد ضعف وكثر رواته
بعد قلة لوجب ان يعلم المخاطبون لرواة ذلك من حالهم ويميزوه ويعينوا لهم زمان حدوثه بعينه ويفرقوا
بينه وبين ما تقدمه من الازمنة لان العادات تقتضي بوجوب العلم بما ذكرناه الا ترى ان كل مذهب نشا
وحدث بعد فقد يعلم ضرورة من حاله ويفرق بين زمان حدوثه وبين ما تقدمه فاذا فقدنا في اهل التواتر
العلم بما ذكرناه علمنا ان صفات الطبقات في نقل هذا الخبر واحدة ثم المتواتر وهذا القسم اذا انكمش خرج عن
الضبط كان شياعا وهما متغايران فانه اول ما يكون تواتر ثم يكون شياعا فكل شياع تواتر ولا ينعكس
واما الضرورة فهي وان شاركت الشياع في عدم الاسناد لكن بينهما فرق من حيث ان الضرورة ما اشتهر
بين الامة او الفرقة او اهل العرف حتى استوى فيها العارف والجاهل بخلاف الشياع فانه لا يبلغ الى هذه الحدود
والاول ضرورة الدين والثاني ضرورة المذهب والثالث ضرورة العرف والفرقان المشتهرة الاول من احكام
الدين والمشتهر فيها اهل الدين وفي الثاني من احكام المذهب والمشتهر فيها اهل المذهب وفي الثالث من
العرفيات والمشتهر فيهم اهل العرف وضرورة كل حكم تفيد القطع بثبوته في اهلها فما كان من ضروريات
الدين افاد القطع بانه من الدين وكذا المذهب والعرف ان قلت هذه الضروريات في الدين او المذهب قبل
ظهورها من مصدرها وهو نبي الدين والمذهب لم تكن معلومة لاحد ثم بعد ان ظهرت فانما ظهرت
للبعض ثم لما كانت مما تتوفر الدواعي على العلم بها اما لعموم البلوى وشدة الحاجة اليها او لحسنها على خلاف ما عليه
العامة وتسامع بها الناس واشتهرت حتى تساوى فيها القريب والبعيد والعالم والجاهل صارت بديهية
لدى كل احد ثم تتداولها الافواه وتنتقل من طبقة الى طبقة وهكذا الى يومنا فما تنكر ان تكون انما ظهرت من
بعض العلماء او التغليب بعد الطبقة الاولى المعاصرة للرئيس فلا يكون كاشفا عن مقالته قلت حكم بديهي انه ما
علماء الاسلام على اختلاف طوائفهم وتباين عقائدهم وتكفير بعضهم بعضا ثم منتشرة في سائر الناس حتى يدين
بها ارباب الديانات وسواد ثلاثة وسبعين فرقة ولا يكون مما يرجع اليه الكل ويجتمع عليه الكل الا انه ظهر
من قبل نبي يدينون له بالبيان ان هذا كما نظر المجالات في مجاري العادات على انه لو كان حادثا لوجب في العادات

ان يعلم

ان تعلم حدوثه ومتى حدث فان مثل ذلك ان خفي فانما يخفى على بعض السواد لا على اهل الجد والاجتهاد
مع التنقير والتفتيش بل مثله لا يكاد يخفى على السواد الا ان يكون من المغفلين كلا بل ضرورة كل فرقة تقرب من
مقالة نبيها خصوصا اذا كانت عظيمة منتشرة في اقطار الارض كالامامية حمى منهجا نبيها فانا نقاتل
كلمة العلماء والسواد مع هذه الكثرة والانتشار يجب ان لا يرجعون عنه ولو ضربوا ضرب غرائب الابل مما تحيل
العادات ان يكون الا عن مجمع الكلمة ومرجع الكل ودعوة المعالم اذا احدث واتى حديثا البعض لا يدين لها
الكل بل ويتراجع الناس عنها بعد موته ومازلنا نجد الكبير من العلماء يطير صيته في الافاق فيفتي بالفتيا
على خلاف ما في ايدي الناس كما وقع لبعض كابن في تطهير الماء القليل فيتبعه جماعات من الناس ما دام حيا
حتى اذا مات لم يلبثوا ان يرجعوا الى ما عليه الناس وبالجملة فضرورة الحكم تدل على انه عن مرجع الكل ومجمع الكلمة
فاندحض كلما اوصلاله فضرورة امامة الاثني عشر والقول بعصمتهم والبراءة من اعدائهم والاسبال والمسح
والكرها للمتعين ونحو ذلك من الاحكام الاصلية والفرعية في الامامية دليل على ان ذلك كله عن ال محمد
الذين هم مجمع كلمتهم ومرجع عامتهم وضرورة خلق الافعال في الاشعرية والغسل والتكفير وتحريم
المتعة ونحو ذلك دليل على انه عن ائمتهم في الاصول كالاشعري والفروع كابي حنيفة والشافعي فانهم مجمع
كلمتهم وكذا سائر الضروريات في سائر الفرق الضالة كبغض علي ع في الخوارج واباحة نكاح الاخوات في
المجوس اللهم الا ان يعرض من الوقائع العظام ما يشتبه الامر بسببه كما عرض لليهود من الاستئصال فضرورتهم
الشوم انما تعرب عن مقالة نبيهم بعد الفتنة ولولا ذلك لاعربت عن مقالة موسى ع وكذلك مقالة
الفتنة العارضة للنصارى برفع عيسى ع وقد اتفق العقلاء على ان الخبر المتواتر مما يفيد العلم ولم يخالف
في ذلك الا من انكر الوجدان وكابر المحسوس وهم البراهمة والسمنية فزعموا ان العلم لا يقع بالاخبار وبنوا على
ذلك انكار النبوات ورد ما يخبر به الانبياء من الوحي لم يعلموا ان في الحكمة والاعجاز بعد التسليم مغناة
وربما فصل بعضهم بين الموجود في حال الاخبار فيفيد العلم والمعدوم فلا يفيده وكل ذي وجدان يجد من
نفسه بالضرورة العلم القطعي بالبلاد النائية والامم الخالية والاخبار الماضية ومشاهير الانبياء والعلماء
والحكماء كما يجد العلم بالمحسوسات ولا طريق الا الاخبار ولا عجب فقد انكر السوفسطائية حصول العلم
بالحس ومن بنى امره على البهت والمكابرة فليقل ما شاء والشبهة على الجملة بجواز الكذب على كل واحد من اهل
التواتر فيجوز على الجملة وبانه لو افاد العلم لم يختص بقوم دون قوم وذلك ناقض بحقية ما تواتر في اليهود
من الامر بالتمسك بالسبت على الدوام تشكيك في بداهة الوجدان فكان كشبه السوفسطائية و
الجواب لا يستحق جوابا والحل ان جواز الكذب على كل واحد انما هو فيما اذا انفرد لا فيما اجتمعوا عليه والعلم

انا يرد علينا من المجموع لا من كل واحد وتواتر اليهود منقطع باستيصال بخت نصر فقد اختل في تلك الطبقة
حيث لم يروه فيها من تحيل العادات تواطؤهم واخبرهم للواقع وانما افتعلوه واقتداء علم عند ظهور عليه
وانهم لا اهل الزور والبهت ولقد كانوا حول المدينة قبل ظهور النبي صلى الله عليه وسلم يستفتحون على المشركين
بظهوره كما نص الله عز وجل فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ذبا عن مناصبهم كما ذبح نصارى نجران بعد ما شاهدوا
في المجامعة العظمى ما شاهدوا وانما اصلهم الرؤساء كحيي بن اخطب في اليهود والاسقف والعاقب في النصارى
ولقد اسلم فيما يقارب السبعين بعد المائة والالف من احبار اليهود حبر عظيم وشرع لرد ما اهانا
يخرج من التوراة من دلائل رسول الله صلى الله عليه وسلم والبشائر والامارات ما يزيد على مائتي آية والفها في كتاب وشرحها
وقد كتب ذلك الكتاب بعض اصحابي في بغداد دار السلام واخذ معلم العلم بمكانه وما مر به يرد في سير الى
طوس ودعانا وجماعة من اجلاء اصحابنا بعض اولاد ذلك الحبر وكان لنا ولاد من عظماء التجار واصحاب الدنيات
فخرج الينا الحبر بنفسه وهو شيخ كبير فقد شد حاجبه ورحب بنا وكان افتضح تواترهم بهذا العارض فتقدح
ضروريتهم فلا تغرب من مقالة بينهم فان ما تحتاج اليه الضرورة من العدد اكثر مما يحتاج اليه التواتر مضافا
الى الاسناد والانتقاد وقد شرطوا في حصول العلم بخبر الكثرة التي يحيل العادات اتفاقهم على الكذب ان يكون علم
المخبرين بما اخبروا به ضروريا ناشئا عن الحس او عن تواتر وشايع برجحان اليها وضرورة فمن ثم لم يفد اخبار الحكماء
على كثرتهم بما صاروا اليه من الاحكام العقلية ولو اخبرونا عن البلدان والمشاهدات لجاز العلم وكذلك سائر
اهل العلوم في الاحكام النظرية بخلاف الحسية كالعربية وكذلك لم يفد اخبار جميع المسلمين الملاحدة بالوحدانية
واليهود والنصارى بالنبوة ولو اخبر بعضهم بالبلدان لجاز العلم وهذا يرجع الى المخبر وهو في الحقيقة شرط لتحقق
التواتر ولا منافاة بين هذا الشرط وجواز الكذب على كل واحد وشرط آخر يرجع الى المخبر وهو في الحقيقة شرط
لتحقق التواتر ان لا يكون مسبوقا بشبهة فان الشبهة تمنع من حصول العلم وان كان المخبر عالما بالضرورة ومن ثم
لم يحصل العلم لليهود والنصارى بما تواتر فينا من معجزاته صلى الله عليه وسلم ولا المخالفين بما علمناه من النص الجلي ان صدقوا ولم
يكابروا وهذا هو الشرط في حصول العلم بالمتواتر ومن الناس من اجاز في المعنوي كذب كل واحد من المتواتر
فيما ناهز القدر المشترك لاخصوص الوقايع فلا يقدح الكذب فيها في تواتره وهذا خطاء فانه اراد بقوله
كل واحد الكلية على سبيل البدل فالامر كذلك وان اراد الشمول فكيف يحصل العلم بالقدر المشترك من
الاخبار بالوقايع الخاصة مع تجويز الكذب في جميعها والاخبار بها انما هي من الاخبار بها في كذب الاخبار بها
جمع كذب الاخبار بها ثم انهم بعد ما اتفقوا على حصول العلم بالتواتر اختلفوا في العلم الحاصل به هل هو ضروري
ام نظري فالاكثرون على الاول كما والكعبي وابو الحسين البصري والجويني على الثاني ويحكى عن الغزالي التوقف والذي

يلوح

يلوح من كلامه حتى كاد يكون صريحا انه قسم ثالث ليس بضروري لا يحتاج الى ملاحظة وسط مطلقا ولا نظري
يحتاج الى الحركة الفكرية بل هو من قبيل القضايا التي قياساتها معها كقولنا العشرة نصف العشرين قال في المستصفى
العلم بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة
في الذهن وليس ضروريا بمعنى كونه حاصلا من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه
من حصول مقدمتين احدهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية
قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما
وافضائهما اليه ويلوح من بعضهم ان العلم به من الاوليات واعترض بان من قال بضروريته جعله قسيما
للاوليات وبان عاقلا لا يقول بان فضول الطرفين يكفي في الجزم بالمتواترات بل لا بد من السماع المتكرر
وفيه ان الكلام انما هو بعد التواتر وحصول العلم الضروري لا قبله والمراد انه بعد ان تتراكم الاخبار
يحصل العلم من دون حاجة الى نظر وجعله قسيما للاولى لعله باعتبار آخر نظرا الى انه ليس بالاصالة
كسائر الاوليات وتوقف السيد المرتضى رحمه الله لا مدى احتج الاولون بانه لو كان نظريا لافتقر الى توسط
المقدمتين ولجاز الخلاف فيه بحيث لا يعد ونه في مسائل الخلافيات ولا في سائر النظريات ولما
حصل لمن لم يمارس النظر كالصبيان والعوام القاصرين واعترض على الاول بالمنع وعلى الثاني بانه يجوز
ان يكون من النظريات التي مقدماتها ضرورية كالحسابيات فلا يلزم تسويغ الخلاف وعلى الثالث
بان الدليل ليس الا ترتيب العلوم باحوال المخبرين وهذا امر حاصل للعامة والمراهقين بحصول علوم
كثيرة لهم وهم قادرون على استنتاج علوم اخرى من تركيبها اذا كانت مقدماتها قريبة من الطبع
وانه يعجزوا عن المسائل الغامضة كحدوث العالم واجيب عن الاول بانا نجد العلم بالمتواترات من دون
التفات الى المقدمات وعن الثاني بانه على تقدير كونه نظريا فمقدماته عدم جواز الكذب على الجميع
وعدم مصلحة جامعة لهم على الكذب وان المخبر عنه محسوس لم يشتبه على المخبرين وعدم استلزام
جواز كذب كل واحد جواز كذب الجميع وهذه نظريات وح فيكون التواتر من القسم الذي لا يسوغ
فيه الخلاف سلمنا ولكن في النظريات الجلية كالهندسة والحساب ما ينسب المخالف الى المكابرة و
البهت بعد ملاحظة دليله والتأمل فيه لا قبله وهذا بخلاف المتواتر فان من انكر وجود مكة مثلا
نسب الى المكابرة بلا توقف ولا تفتيش وعن الثالث بانا نجد كثيرا من العالمين بالمتواترات قاصرين عن
ادراك تلك المقدمات بل عن ملاحظتها احتج ابو الحسين البصري بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى
توسط مقدمتين واللازم باطل لان العلم به لا يحصل الا بعد العلم بان المخبر عنه محسوس لم يشتبه

على المخبرين اذ العقل قد يشتبه على الجمع الكثير وان بالغوا في النظر كما في حدوث العالم على الفلاسفة وبان
المخبرين جماعة لا داعي لهم على الكذب والجواب انه لو كان ضروريا لعلم بالضرورة انه ضروري كغيره من
الضروريات لان حصول العلم مع عدم الشعور بانه كيف حصل فيح ما اجاب الاولون عن الاول بمنع
احتياج العلم بالامور المذكورة بل قبل العلم ولا تم بل يلتفت الذهن الى الامور المذكورة وقد لا يلتفت
اليها على التفصيل والحاصل ان العلم بالصدق ضروري يحصل بالعادة لا بالمقدمتين وامكان صورة
الترتيب لا يستلزم الاحتياج في كل ضروري فانك كل ضروري اذا قلت الاربعة زوج فلك ان
تقول ينقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج وكذلك اذا قلت الكل اعظم من الجزء فلك ان
تقول لان الكل فيه جزء غير هذا وكل ما كان كذلك فهو اعظم وعن الثاني بان كون العلم ضروريا ونظريا
صفتان للعلم ولا يلزم الشعور من العلم ضرورة بصفته من كونه ضروريا او نظريا فانا نعلم وجود مكة
بالضرورة ونعلم بالنظر كون هذا العلم ضروريا واما السيد رحمه الله فقال في الذريعة بعد ان حكى القولين
والذي نصرته وهو الذي يقوى في نفسي التوقف عن القطع على العلم بانه ضروري او مكتسب وتجويز
كونه على كل واحد من الوجهين وذلك لان العالم بهذه الاخبار يمكن ان يكون قد تقدم له العلم على الجملة
بصفة الجماعة التي قضت العادة بانه لا يجوز ان يتفق فيها الكذب ولا ان تتواطأ عليه فلما سمع اخبار
في البلدان والامصار من وجوه على تلك الصفة المعهودة في نفسه فعل اعتقاده على المطابقة بالجملة
المتقدمة المعهودة في نفسه ويكون هذا العلم كسبا ويمكن ان يكون الله تعالى يفعل لنا العلم عند سماع الاخبار
او ما يجري مجراها في العادات وليس في العقل دليل على احد الامرين وانت تعلم ان من يرد عليه
حتى تواترت جاء العلم مضطرا مأخوذا في عنقه لا يعلم من اين جاء وما هو الا العادة وليس هناك
تمهيد سابق ونظر في موافقة او مخالفة كما لا يخفى على من راجع وجدانه قوله وخبر الواحد هو
ما لم يفد العلم كل ما لم يبلغ حد التواتر فهو آحاد وان تعددت رواته ولو في طبقة من الطبقات بان بلغت رواته
حد التواتر في جميع الطبقات عدا واحدة فانه آحاد وبالجملة فالخبر باعتبار افادة العلم بسبب كثرة
المخبرين وعدمه ضربان ليس الا متواتر وآحاد ولا واسطة نعم اذا زاد نقلته على ثلاثة سمي مستفيض
فهو اذا قسم من الآحاد لا واسطة بين المتواتر والآحاد قوله وقد يفيد العلم بالقرائن وهو ضرب
ما يفيد العلم من الاخبار واقسام خبر الله جل شانه وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم والخبر المتواتر وربما حصل عند خبر
الآحاد اذا جاء محفوفا بالقرائن لا فضح لذلك ان يجعل رابعا واما المطابق للوجدان والضرورة و
الدليل القاطع فليس من افادة العلم في شيء فلا وجه لعده فيما يفيد العلم نعم يحسن عده في اقسام

الصادق

الصادق وهو المطابق للواقع وذلك ان كل ما افاد العلم فهو صادق وليس كل صادق يفيد العلم وقد مضى الكلام على
المتواتر واما خبر الله عز وجل فقد اتفق المسلمون بل الملليون بل كل من اقر بالصانع على صدقه وانما اختلفوا في طريقة
العلم بذلك فحجح من حكم العقل كالعدلية بان الكذب قبيح والكذب على الله تعالى قبيح وانما يقدم عليه محتاج او
سفيه وبانه متى جاز عليه الكذب انتفى الوثوق بوعده ووعيده في الاحكام والمنافع وغيرها وفي ذلك تفويت
مصالح الدنيا والآخرة والاخلال بما يجب من الالطاف واما الاشاعرة فحيث اجازوا عليه جميع القبائح وان لم ينزهوها
لهذا الاسم ولم يستثنوا من ذلك الا الكذب فانهم نفوه عنهم لم يسعهم الاحتجاجات بعينه بل اختلفت مسالكهم
فاحتج الغزالي بان كلامه تعالى قائم بذاته ولا معنى لكذب ما في النفس الا كون ما ثبت عندها مخالفا للواقع
وذلك عين الجهل وهو عليه قبيح وانت خبير بانه انما يتم بالنفسي الذي تخلو منه الكلام انما هو في اللفظي المركب
من الحروف المسموعة فانه هو الذي يقع به الاخبار المفيدة للعلم ومنهم من احتج بان الكذب نقص والنقص
عليه محال واحتجوا عليه بالاجماع كما صرح به شارح المواقف وشارح التجريد وهذا رجوع منهم الى ما فروا منه
لتوقف ثبوت حجية الاجماع على الصدق المتوقف على ثبوت العصمة او قبح اظهار المعجز على يد الكاذب
الموقوفين على قاعدة التحسين والتقبيح ثم يتوجه عليه منع كونه نقصا بناء على طريقتهم لتوقف ثبوت ذلك
على تلك القاعدة ايضا ومن ثم قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب عن الكذب لكونه نقصا
لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وقال الامام الرازي ان القول والكلام خطابي وقال صاحب المواقف
لم يظهر بين النقص في العقل وبين القبح العقلي فرق بل هو بعينه فاما ما احتج به من ان صدق النبي صلى الله عليه وسلم لا
يتوقف على صدق كلامه تعالى بل على تصديق المعجزة وهو تصديق فعلي لا قولي فيتوجه عليه انه اقصى ما
يثبت بالاعجاز صدق دعوى الرسالة دون ما يخبر به عن الله في كلام واحكام والكلام انما هو فيه على
ان دلالة الاعجاز على صدقه انما يتم بملاحظة قاعدة التحسين والتقبيح والا فالمانع من اظهار المعجزة على
يد الكاذب هل هناك الا القبح وههنا تنحسم مادة المخالفين في ابطال قاعدة التقبيح والتحسين و
لما رأى حسادهم بين الجوابين تعلق في نفي الكذب عنه بما ثبت في الدين باتفاق كلمة العقلاء من الانبياء
وغيرهم على الصدق وان كان بديهيا لكن حجية هذا الاجماع على الحكم بصدق الانبياء على الله تعالى في هذا
الحكم اعني عدم اجتماع هذه الامة على الخطاء فانه انما يعرف بالاحكام عنه تعالى وذلك لا يستلزم
الواقع فهو مما يبتني على قاعدة التحسين والتقبيح كما عرفت فان قلت اليس محققوا المسلمين وان
خالف الحنفية على جواز العفو وخلف الوعيد وهو الكذب في المستقبل وقد قال بما يبطل القول
لذي والقول بانه ما جاء في الوعيد ليس باخبار وانما هو انشاء تهديد وتوعيد كما في الخبر المخرج

قوله

والتخيير قد يتبع وربما قيل ان ذلك خلاف الظاهر قلنا الجواب من ذلك بوجهين احدهما ان جميع ما جاء في
ذلك مشروطا بما دل عليه الدليل الشرعي من الكتاب والسنة كالاصرار وعدم التوبة وعدم العفو الثاني
ان ما جاء في ذلك حكم الاستحقاق والخلف في توفية الاستحقاق انما يقبح في الوعد دون الوعيد
بل هو مما يمتدح به كما قال وانى اذا اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي واما خبر الرسول
فافادته للعلم وصدقه على طريقتنا معاشر الامامية غني عن البيان لعموم العصمة ولتصديق الله اياه
باظهار المعجز على يديه عند تحديه بدعوى الرسالة لامتناع ظهوره على يد الكاذب والا لزم الاغراء
بالجهل والقبيح وهو تصديق الكاذب فان ظهور المعجز على يده مما يأخذ بالاعناق الى التصديق والا
نقياد والعمى عن الناس الفرق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب وكلا الامرين من الاغراء
والتعمية قبيح وهو على الله تعالى محال وقد يقال انا مقتضى امر الاعجاز ان يدل على التصديق في دعوى
الرسالة فمن لنا بتصديقه في سائر الاخبار ويجاب بان دعوى الرسالة عبارة عن ادعاء كونه مرسلا
اليهم من عند الله تعالى ليبلغهم عنه ويقودهم اليه بما يلقي اليهم من الاخبار ويطلعهم عليه من الاسرار
ليقتفوا اثره مذاهبه ومساعيه لا مجرد ان قد ارسل اليهم والا لم يبلغ البينة ولم يحتج الى اظهار
المعجزة فكانت دعوى الرسالة متضمنة لدعوى الصدق والا لم يتم شيء من ذلك وكان تصديقه
بها تصديقا له بهذه الدعوة ايضا ولما كان الغرض اثبات صدق الرسول في جميع اخباره وهو انما
يكون رسولا بحسب الظاهر بعد البعثة لم يضر عدم قيام دليل على صدقه فيما قبلها مع دليل العصمة بعموم
بالكل واما من خالفنا من سائر الفرق فهم وان اتفقوا على اجازة جميع المعاصي عليه حتى الكفر قبل
البعثة واجازة الصغاير بعدها الا من شذ واستثنى المنفي منها بل ربما اجازه بعضهم كالحشوية
الكبائر ايضا حتى تجاوز الفضيلية والازارقة لكنهم متفقون على نفي الكذب في التبليغ عمدا والا لا
نتفت فائدة البعثة غير ان بطلان اللازم يبتني على قاعدة التحسين والتقبيح فلا يتم لغير العدلية
على انه لا يفي بصدقه في جميع ما يصدر عنه بعد البعثة لاختصاص الدليل بالتبليغ والعمل خصوصا
على ما يزعمون من نسبة الاجتهاد اليه ولا يسعهم الاحتجاج بظهور المعجز لابتنائه على ما سيكرونه ويجري
مجرى خبره خبر اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا حتى جعلهم خلفاء في ارضه
وشهداء على خلقه لمكان العصمة الثابتة بالحجج القاطعة ووصفهم الله تعالى لهم بالصدق حيث
يقول عز من قائل وكونوا مع الصادقين على ما جاء من طرقهم فضلا عن طرقنا وتتبع سيرتهم مغناة عن
تطلب الادلة واما خبر الواحد المحفوف بالقرائن المفضية لحصول العلم به في بعض المقامات وحدانى وهذا

كالخبر بموت انسان ثم سمعنا الواعية في داره ورأينا اشتغال اهاليه في تجهيزه واحضار السرير
واجتماع الناس ثم شاهدت بعد ذلك اجتماع من يشير لقسمة تركته او لسنا نعلم علما يقينيا لا يمازجه الشك
بانه قد مات وعلى هذا جرى النظام والغزالي والجويني وانكره الاكثرون محتجين بانه كثيرا
ما ينكشف مع قيام القرائن عن باطل وهنا كما قد يخبر بالموت ثم تقوم الواعية ثم يتبين انه اغماء او
سكتة والجواب انا لا ندعي ان كل خبر حف بالقرائن يفيد العلم الذي لا يجوز معه النقيض وحيث ينكشف
خلاف ما ظهر كما في المثال المذكور لم تكن القرائن تبلغ المثابة وما حصل اولا لم يكن علما قطعيا بل
اطمئنان نفس وانقياد جرت العادة بحصوله بادي بدء عند خبر الثقة وان لم تحف به القرائن لكنه
بعد التروي وتدقيق النظر ينكشف عنه ويرى ان الحاصل انما هو الظن وان النقيض غير ممتنع فان
قلت القطع بالوقوع لا يستلزم الوقوع فربما قطعت واتفق ثم بان ان الامر على خلاف ذلك الا ترى انك
اذا اخبرت بالموت وسمعنا الواعية وشاهدنا السرير والتجهيز نقطع بالموت بحيث لا مجال للشك
ثم يبين الخلاف بلا ريب ادفن بمشهد منك ثم يبين ان ذلك انما كان احتيالا في التخلص من تطلب السلطان
او هناك ريبة فاي علم بعد هذا فانا نريد بافادة الخبر العلم هذا القدر قلت لكن ذلك لا يقتضي
المطابقة للواقع وان اريد العلم المطابق كما في المتواتر فممنوع ولعل المجيز انما اراد ذلك والمانع انما
اراد هذا قلت جواز عدم المطابقة في مادة لا يستلزم جوازها في سائر المواد كما في المثال حيث يعلم
انه ليس من تطلب السلطان فانا نقطع هناك بالمطابقة ونحيل النقيض مع العادات وكيف كان فحصول
العلم المطابق في بعض المواد مما لا ينبغي الشك فيه لكن القرائن التي زعموا انها تبلغ اخبار الاحاد الى العلم
افضى معا واكثرها عليه الظن وكانهم يريدون العلم العرفي اعني الاطمئنان قال الشيخ ره في الاستبصار
بعد ما قسم الاخبار الى متواترة وغيرها وحكم بان المتواتر توجب العلم ويجب العمل بها ما نصه وما ليس
بمتواتر على ضربين فضرب منه يوجب العلم ايضا وهو كل خبر تقترن اليه قرينة توجب العلم وما يجري هذا
المجرى يجب ايضا العمل به وهو لاحق بالقسم الاول والقرائن اشياء كثيرة منها ان تكون مطابقة لادلة
العقل ومقتضاه ومنها ان تكون مطابقة لظاهر القرآن اما الظاهر او عمومه او دليل خطابه او فحواه
فكل هذه القرائن توجب العلم ويخرج الخبر من خبر الاحاد ويدخل في باب المعلوم ومنها ان تكون مطابقة
للسنة المقطوع بها اما صريحا او فحوى او دليلا او عموما ومنها ان تكون مطابقة لما اجمع المسلمون عليه
ومنها ان تكون مطابقة لما اجمعت عليه الفرقة المحقة فان جميع هذه القرائن تخرج الخبر من خبر الاحاد
وتدخله في باب المعلوم وتوجب العمل به انتهى وقال في العدة ادلة العقل مثل اصل الاباحة واصل البراءة

واصل العدم وصريح السنة ما عدا العموم من الظاهر بدليل مقابلته بالدليل والفحوى كما صنع في ظاهر الكتاب
وظاهر ان موافقة الخبر لتلك الاصول او لظواهر الكتاب والسنة او مفهوم احدهما او عمومه او فحواه
لا تبلغ الى حد العلم الا ان يراد العلم بوجوب العمل لقيام الادلة القاطعة على وجوب العمل بكل
واحد من هذه القرائن فحينئذ نقول ان الاخذ بالخبر الموافق لها انما هو اخذ بها ومن هنا يظهر
انحصارها في المذكور كما هو ظاهر العدة بل صريحها لانحصار الادلة في الكتاب والسنة والاجماع
ودليل العقل وظاهر قوله هنا والقرائن اشياء كثيرة منها عدم الانحصار ومع هذا فيبعد منها ونحو
الخبر في رواية من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وموافقته للاحتياط ومخالفة العامة ونحو
ذلك لكن الاول قد يندرج في اجماع الطائفة ولا اشكال في نيابة الخاطر مع عدم المعارض واما مخالفة
ما عليه العامة فالمخالفة وحدها ليست بدليل وانما تصلح للترجيح عند التعارض وليس كل مرجح
بدليل وكذلك شدة الوثاقة والضبط وغير ذلك من المرجحات فان قلت اذا اوجب هذه القرائن
العمل مع التعارض بالنص والاجماع فلان توجب به وحده بطريق اولى وليس يجب في القرينة ان تكون دليلا
براسه قلنا انما يريد ما اوجب العلم من القرائن وليس ذلك الا ما كان دليلا براسه وقال في العدة
القرائن التي تدل على صحة متضمن الاخبار التي لا توجب العلم اشياء اربعة الاول منها ان تكون
موافقة لادلة العقل وما اقتضاه لان الاشياء في العقل اذا كانت اما على الحظر او الاباحة ولا
يكون هناك ما يدل على العمل بخلافه وجب ان يكون ذلك دليلا على صحة متضمنه عند من اختار ذلك
ثم ذكرانه على ما اختاره من القول بالوقف اذا جاء الخبر دالا على الوقف كانت موافقته للاصل الذي
اقتضاه العقل من الوقف دليلا على صحة متضمنه الا ان يدل دليل على الحظر او الاباحة وان جاء دالا
على الحظر ولم يكن هناك ما يدل على الاباحة وجب الاخذ به وان كان مخالفا للاصل لان ذلك هو فائدة
العمل باخبار الاحاد ولكنه لا يقطع على متضمنه لعدم موافقته للقرينة وكذا الحال اذا جاء دالا على الاباحة
من دون دليل يدل على خلافه من اجماع او غيره يعمل به ولا يقطع به ولا يقطع على متضمنه ثم قال ومنها ان يكون
الخبر مطابقا لنص الكتاب اما خصوصه او عمومه او دليله او فحواه فان جميع ذلك دال على صحة متضمنه
الا ان يدل دليل يوجب العمل بخبر يدل لان الخبر يدل على جواز تخصيص العموم به وترك دليل الخطاب
فيجب المصير اليه وانما قلنا ذلك لما سنبينه فيما بعد من المنع من جواز تخصيص العموم باخبار الاحاد ثم
ثم عد السنة واجماع الطائفة وذكر ان موافقة الخبر لاحدها دليل على صحة متضمنه وان جاز ان يكون ذلك
الخبر في نفسه كذبا ثم قال فهذه القرائن كلها تدل على صحة متضمن اخبار الاحاد ولا تدل على صحتها انفسها

لما يشاء من جواز ان تكون الاخبار مصنوعة وان وافقت هذه الادلة ومتى تجرد الخبر من هذه القرائن كان
خبرا واحدا محضا ثم ينظر فيه فان كان ما تضمنه هذا الخبر هناك ما يدل على خلاف متضمنه من كتاب او سنة
او اجماع وجب اطراحه والعمل بما دل الدليل عليه وان كان ما تضمنه ليس هناك ما يدل على العمل بخلافه
ولا يعرف فتوى الطائفة فيه نظر فان كان هناك خبر اخر يعارضه مما يجري مجراه وجب ترجيح احدهما
على الاخر وان لم يكن هناك خبر اخر يخالفه وجب العمل به لان ذلك اجماع منهم على نقله وكذلك ان وجد
هناك فتاوى مختلفة من الطائفة وليس القول المخالف له مستندا الى خبر اخر ولا دليل يوجب العلم
وجب اطراح القول الاخر والعمل بالقول الموافق ومن هنا يتضح انه لم يرد بالقرائن الا الادلة الاربعة
كما اشرنا اليه سابقا وهي التي تخرجه من خبر الاحاد وعن محل النزاع **قوله** اختلف العلماء في حجية
خبر الواحد العاري عن قرائن القطع قد عرفت ان الموافق لاحد الادلة الاربع وهو المراد بقرائن القطع
خارج عن محل النزاع فان من لا يأخذ باخبار الاحاد يعمل بمضمونه لا لكونه خبر احاد بل لمكان الدليل
الموافق له ولا اقل من ان يكون ذلك الدليل اصلا عنده كاصل الاباحة او الحظر فانه ياخذ به ولو لم يرد ذلك
الخبر الموافق له فيعد ودعوه ان لم يقوى الاخذ بذلك الاصل فانما كان لضعف وكذا الكلام فيما جاء
موافقا لظاهر الكتاب او السنة او عموم احدهما او مفهومه انما الكلام فيما لم يكن موافقا لشيء من
الادلة وقد اختلف الناس فيه فمن موجب للاخذ به ومن مانع ثم اختلف كل من الموجبين والمانعين في
ان الوجوب او المنع هل هو عقلي او شرعي فاكثر الفقهاء والمتكلمين على الايجاب وانه انما اوجبه الدليل
الشرعي وليس في العقل ما يدل عليه وذهب قوم منهم القفال وابن شريح وابو الحسين البصري الى ان
في العقل ما يدل عليه كالشرع وليس لهم الا ما يتخيل من حكم العقل بوجوب دفع الضرر المظنون وانه لو لم
يعمل به لتعطل كثير من الوقايع عن الاحكام والجواب عن الاول ان الضرر انما يظن بترك الاخذ به لو لم يمنع
الشرع بل الحكمة من الاخذ في الشريعة بالمظنون لئلا تنبسط العذر لاهل الاديان الباطلة والمذاهب
الفاسدة انما يتم ذلك في تدبير كل حال نفسه وسياسته لمن يليه وبالجملة فيما لا يعود على الشريعة التي
يراد اجتماع العالم عليها بالخلل واما في ذلك فقد يقال ان الحكمة تمنع من تسويغ الاخذ في مثله بالظنون
ان مظنة التهمة في الاخذ تفتح باب الفساد والى هذا يشير الشيخ حيث اجاب بان الذي ذكروه انما يسوغ
فيما طريقه المنافع والمضار الدنيوية فاما ما يتعلق بالمصالح الدينية فلا يجوز ان يسلك فيها الا طريق العلم
قال ولهذا لعلة وجب بعثة الانبياء واظهار الاعلام على ايديهم وبان الاعتبار الذي اعتبروه يوجب عليهم
قبول خبر من يدعي النبوة من غير علم يدل على نبوته وعن الثاني انه لا تعطيل بعد قيام الادلة على اصل

الاباحة والحظر وذلك انا متى لم نجد للواقعة حكما عملنا فيها بما يقتضيه العقل من الاباحة والحظر وذهب
الجبائي الى ان في العقل ما يمنع من التعبد به وليس لها الا ما اشرنا اليه من ان العقل يابى ان يوجد في الامر
الذي يراد الاجتماع عليه بما يعود عليه بالشتات والاختلاف والكلام من التعلق بالظنون والجواب ان
خبر العدل الثقة بعد العلم بالشريعة والجملة في الفروع لا يفضي الى الاختلال خصوصا مع الضبط الذي
سلكه اهل الاجتهاد والاحتياط ومراعاة ما استقامت عليه طريقة الفرقة فان في تركه بعد ذلك
كله مظنة الضرر واي مانع في العقل والحكمة من ان يتعبدنا الله تعالى بالاخذ باخبار الثقات حسب ما
استقامت عليه طرائق العالم وجرت به عادات الناس فعليه ان يكون ما تعبدنا به مصلحة وهذا الخلاف
بين اهل الخلاف واما اصحابنا فكلهم متفقة على جواز التعبد بخبر الواحد حسب ما ذكرنا اللهم الا ما يحكى
عن ابن قبة من القول بالامتناع عقلا وما مال اليه بعض المتاخرين من دعوى الوجوب عقلا والاستدلال
بذلك على وقوع التعبد به وانما اختلفوا في وقوع التعبد به شرعا فالسيد المرتضى رض وابن زهرة وابن
البراج وابن ادريس على القول بعدم التعبد وهو ظاهر المفيد رض حيث يقول على ما حكى المحقق عنه
خبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقترن اليه دليل يفضي بالناظر فيه الى العلم وربما يكون ذلك اجماعا
او شاهدا من عقل وما كان من قياس والشيخ والمتاخرون على التعبد به وهذا الخلاف انما وقع بين من
تكلم في الاصول منهم ودونها كالشيخ والمفيد والسيد ومن بعدهم واما من تقدم هؤلاء ممن عاصر الائمة
او تاخر عنهم كالكليني والصدوق فان طريقتهم في اصولهم وتعويلهم في اعمالهم وفتاويهم لا تخلو من الاخبار
الاحاد المروية فيهم وانها احد الادلة الاربعة لم توافق الا ان ايند خبرا فانه كالمرفوض عندهم وهذه الطريقة
يعرفها منهم كل من رجع الى اصولهم ونظر في سيرهم بل قال العلامة بعد ان حكى هذه الطريقة من الصحابة واما
الامامية فالاخباريون منهم مع انهم كثيرا في قديم الزمان ما كانوا منهم لا يعولون في اصول الدين وفروعه
على اخبار الاحاد المروية من الائمة والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم
ينكر سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم هذا كلامه قال شيخنا ابن الحاجب المنع من العمل باخبار الاحاد
الى الرافضة انما كانت لمكان السيد فانه ملأ الافاق بالكلام وكتبه ومسائله في الكلام والاصول مثبتة
خصوصا في بغداد مع ان المعروف من كتب الاصول في ايامه انما هو الذريعة والعدة والذريعة هي التي تعرف
واما العدة فظاهرها موهم للخاصة كما ستعرف فكيف بالعامي الذي لا يعنيه امر هذه الفرقة وانما غرضه النقل
وهو اذا سمع البعض يقول ان خبر الواحد لا يوجب علما ولا عملا نسب ذلك الى الفرقة فكيف اذا وجد
السيد قد ملأ الدفاتر بادعاء ان الامامية على ذلك وان خبر الواحد عندهم بمنزلة القياس في قوله

يتوقف في الشريعة وما كان ليتعب نفسه في تعرف ما استقامت عليه طريقتهم بمراعاة اسئلتهم واعمالهم
وفتاويهم بل ولا يعرفوا اخبارهم الاحاد وغيرها ولا المقرون من غيره وكيف كان فاهل مكة ادرى بشعابها
واما ما حكاه المعمم عن كتاب الغيبة فانا نراه كتاب اكمال الدين المؤلف في غيبة القائم ع وقد تتبعنا
مظان ذكره فلم نعثر ولعل للصدوق كتابا اخر يعرف بكتاب الغيبة وكيف كان فسيرة الصدوق
وطريقته في جميع كتبه على كثرتها في اصول الدين لا يكاد يخفى على من له ادنى مسكة انه ما كان
ياخذ بخبر حتى يكون موافقا لاحد الادلة الاربعة خصوصا على ما يظهر من كلامه من اشتراط قرائن
القطع ان لم نحمله على ارادة الادلة ان دفع ذلك منه فانما يريد باخبار الاحاد ما جاء به من لا يعرف
او كان خارجا عن طريقة الامامية واصحابنا ودونوه في كتبهم وعملوا عليه واما شيخ الطائفة فطريقته
في ذلك في كتب الاخبار وكتب الفتاوى اوضح من ان يخفى ~~لامار دواه اصحابنا~~ نعم كلامه في العدة
ربما اوهم قبل التدبر والاستقصاء القول بعدم الحجية وذلك انه نسب القول بوجوب العمل به شرعا
الى المخالفين وشدد النكير عليهم وابطل كلما تعلقوا به لكنه يصرح بعد ذلك بالحجية في مواطن عديدة
ويقيم الادلة ويحكي اتفاق الطائفة على العمل بهذه الاخبار وانا احكي لك شيئا من كلامه لتعرف
حقيقة الحال قال بعد ان حكى اختلاف المذاهب في ذلك ما نصه واما الذي اختاره من المذاهب
فهو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن
النبي ص او عن واحد من الائمة ع وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن
هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه ان كان هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر
كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به ثم اخذ
في الاستدلال لما صار اليه بالاجماع وغيره وهو صريح في وجوب العمل بخبر الثقة المجرد عن القرائن
فان ما اخذه من الشرائط لا يزيد على العدالة وانما عبر بالجواز دون الوجوب لان الغرض الان
انما هو الاثبات وذلك كاف فانه متى جاز العمل لمدرك من المدارك وجب كالادلة الاربعة والا امتنع
كالقياس وما كان ليكون بحيث ان شئت اخذت به وان شئت اعرضت عنه بل قد اوجب العمل بخبر
الثقة وان كان فاسد الاعتقاد من باقي فرق الشيعة قال في الفصل الذي عقده لذكر القرائن
وغيرها ما نصه وان كان ما يرويه بينا لمخالفته والواقفية والناووسية وامثالهم لم يكن ما هناك
ما يخالفه ولا يعلم من الطائفة العمل بخلافه وجب ايضا العمل به اذا كان متحرجا في روايته موثوقا به
في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد فلاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل

عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفة مثل سماعة والطاطريين وغيرهم فيما لم يكن فيه عندهم
خلافه وكذا قال في الفاسق من الامامية اذا كان ثقة في روايته بل اوجب العمل فيما يرويه العامي
الثقة قال في هذا الفصل ايضا فاما اذا كان مخالفا في الاعتقاد لاصل المذهب وروى مع ذلك
عن الائمة ع نظر فيما يرويه فان كان هناك في طريق الموثوق بهم ما يخالفه وجب اطراح خبره
ويكون هناك ما يوافقه وجب العمل به وان لم يكن هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه
ولا يعرف لهم قول فيه وجب ايضا العمل به لما روي عن الصادق ع انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا
تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة
بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن
ائمتنا ع ولم ينكروه الى غير ذلك مما يطول تعداده وقد سمعت كلامه في الاستبصار واما المحقق ره
فكلامه في كتابه ليس بالمتشابه وذلك انه بعد ان حكى مذهب السيد ره وما احتج به ومذهب الشيخ
وحجته الثلاث ولم يتعقب لاحتجاجهم بشيء اخذ يتكلم هو غير ناقل وقال ان الخبر الواحد قد تعرض
به ما يدل على صدق مضمونه وذكر ان القرائن اربع الكتاب ولو عموما او فحوى والسنة والاجماع ودليل
العقل ثم ذكر انه اذا تجرد من هذه القرائن ولم يوجد ما يدل على خلاف ما تضمنه افتقر العمل به الى
شرائط ثم ذكر الشرائط الخمسة المعروفة العقل والبلوغ والايمان والعدالة والضبط ثم لم يزد على ذلك
شيئا بل سوى في قبول العدل بين الرجل والمراة والحرة والمملوكة لمكان السبب المقتضي بل تجاوز
من هذا المقام وحكم بان الراوي اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية قبل وان لم يصفه بالعدالة
اذ لم يصفه بالفسوق قال لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعرف منه الفسوق المانع
من القبول وقال ان راوي الاصل اذا قال لا اذكر ولا اعلم لم يكن قادحا لجواز السهو على الاصل ووجود العدالة
في الفرع ينفي التهمة عنه وحكى عن الشيخ في المراسيل ان المرسل ان كان ممن لا يروي الا عن ثقة قبل مطلقا والا
قبل بشرط ان لا يكون لروايته معارض من المسانيد الصحيحة واحتج على ذلك بعمل الطائفة فاقره ولم يتعقبه
بشيء ثم حكم بان مخالفة مذهب الراوي لروايته يقدح فيها فان الجواز ان يكون راى ذلك لما ظنه دليلا
وليس بدليل ثم رجح في التعارض المعروف على المجهول والمسند على المرسل والمشافهة على الكتابة وحكى عن
الشيخ انه رجح احدهما من قول العامة على قريبها وانتقد عليه ذلك وقال الظاهر انه احتج في ذلك
برواية رويت عن الصادق ع وهو اثبات لمسألة علمية بخبر واحد وما يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن
فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره وكان المصنف لم يعثر على كتابه او عثر واقتصر على ما يلوح في بادي النظر

حكاية احتجاج السيد عدم تعقبه بشيء ولم ينظر انه فقد حكى مذهب الشيخ وحجته ايضا ولم يتعقبه نعم كلامه
في المعتبر من المتشابه فانه بعد ان ذكر اختلاف الناس في خبر الواحد وانهم ما بين افراط وتفريط واعاب
على من اقتصر على سليم السند وقال انه طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ لا مصنف الا وهو يعمل
بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل قال والتوسط اصوب فما قبله الاصحاب ودلت القرائن على صحته عمل
به وما اعرض الاصحاب عنه او شذ يجب اطراحه فكان كلامه هذا مشتملا على ثلاث دعاوى العمل بالمقبول
والعمل بالمقرون واطراح المرفوض والشاذ واحتج لكل من الثلاثة بحجة لكن احتجاجه لحجية المقبول
ظاهر في ان المراد به المجمع على قبوله والعمل به وان امكن تنزيله كالشاذ والا توجه انه قسم من المقرون فكيف
يكون قسيما وانه بعيد من التوسط بل هو اجحاف وانه كيف يعيب على من يشترط مجرد السلامة وهو
يشترط الاجماع ثم قال في اخر كلامه لا يقال لو لم يكن خبر الواحد حجة لما نقل لانا نقتصر في ذلك بنقل من عرف
فسقه وكفره ومن قذف بوضع الاخبار ورمي بالغلو وبالاخبار التي استدلوا بها في البحوث العلمية كالتوحيد
والعدل والجواب في الكل واحد انتهى فلعل هذا ماخذه لكنك تعلم ان الكلام لا يحمل على حقيقته الا اذا
لم يكن هناك قرينة تدل على ارادة خلافه والا فلا مجاز والظاهر انه انما اراد المجرد عن المزية من كونه رواية
ثقة مامونا وكونه مقبولا لدى الاصحاب غير مرفوض ولا شاذ وهذا هو المعروف على السنة المتقدمين
وهو الذي اجمعوا على رده واشتبه فيه من اشتبه لا ما ليس في المتواتر وان كان راويه ثقة من الاصحاب مامونا ما
ولم يكن مرفوضا ولا شاذا ومن ثم ترى الشيخ وهو ممن يحتج بقبول خبر العدل بل كل مامون ينادي برد
خبر الواحد في مواطن شتى بل لا يبعد ان يكون اراد المجمع على قبوله والعمل به ما اجمعت الطائفة على الاخذ به و
التناول منه وقبول ما ينقل به من الخاصة مما من الاصول المشهورة والكتب المعتمدة التي كان عليها مدار الشيعة
وبها مدارستهم وان كان اكثر رواياتها من ضعيف ومجروح وبذلك تلتئم كلمته وتتصادق الامارات ويكون كلامه
هذا من المتشابه فيجب رده الى المحكم كلامه هذا مع ان طريقته في الاخذ بالاخبار طريقة اكثر الاصحاب فلما يتعلق
بالاجماع وما زال ينكر على ابن ادريس في ادعائه الاجماع حيث ما اعوزه الدليل ولو سلك سبيل السيد وابن زهرة
وابن ادريس لبنى اكثر الاحكام على ما بنوا عليه وقولهم نحن لم نجد فالامر بحاله ليت شعري كيف يكون التصريح
اوليس هذا شيخ الطائفة ورئيسها قد ملأ العدة بالتصريح ورشح الاستبصار وهل بقي للاصحاب المتقدمين
على المحقق والعلامة من كتب الاصول ما يطلع عليه هو وامثاله الا العدة والذريعة بل لا يعرف لهم مصنف في
الاصول سواهما فلعلهما بما اوقعا القول بعدم العمل او ليس على من تقدمهما ممن استثنى على الاخذ بهذه
الاخبار فما اقبح بالجرح بعد وضوح المسالك وهل يطلب القول الا لمعرفة العمل وانما دعوى السيد

للاجماع فقد وقعت منه في غير موضع في الذريعة والتبانيات والموصليات وغيرهن بل ادعى العلم
الضروري بذلك فانه قال في الموصليات على ما حكى ابن ادريس في السرائر ان اصحابنا كلهم سلفهم
وخلفهم متقدمهم ومتاخرهم يمنعون من العمل باخبار الاحاد ومن القياس في الشريعة ويعيبون
اشد عيب على الذاهب اليهما والمتعلق بهما حتى صار هذا المذهب لظهوره وانتشاره معلوما
ضرورة منهم وغير مشكوك فيه من اقوالهم وكذا قال في التبانيات على ما في المعالم بل زاد وقال ان
العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان
ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم كما قال صاحب المعالم ولنعم
ما قال ان العلم الضروري بان الامامية تنكر عليه ومع الاطلاق غير حاصل لنا وهذه الدعوى لا نعرفها
الا من قبله والحكم بها بمجرد ذلك نقض لغرضه سلمنا لكنهم انما ارادوا بما منعوا من الاخذ به ما لا يعرفون
او ما يجيء به من لا يعرفونه بدليل ان ذلك هو الذي يكون عندهم بمنزلة القياس وان طريقتهم على
خلاف ذلك على ما نرد بما ظهر من كلامه ان هذا الاجماع استنباطي استنبطه من العلة التي بسببها اجمعوا
على الامتناع من الاخذ بالقياس وذلك انه قال في الموصليات بعد ما حكينا عنه ان قيل اليس شيوخ هذه
الطائفة قد عولوا في كتبهم في الاحكام الشرعية على الاخبار التي رووها عن ثقاتهم وجعلوها العمدة والحجة
في هذه الاحكام حتى رووا عن ائمتهم فيما يجيء مختلفا من الاخبار عند عدم الترجيح كله ان يوخذ منه ما هو
ابعد من قول العامة وهذا نقض لما قدمتموه قلنا ليس ينبغي ان يرجع عن الامور المعلومة والمذاهب المشهورة
المقطوع بها هو مشتبه ملتبس محتمل وقد علم كل موافق ومخالف ان الشيعة الامامية تبطل القياس في الشريعة
من حيث لا يؤدي الى علم وكذلك نقول في اخبار الاحاد وقيل ان تعويل الطائفة على اخبار الآحاد ليس بالمشتبه
الملتبس لما الاشتباه والالتباس في علة الامتناع من القياس اذ من الجائز ان يكون ليس هو الظن من حيث
هو ظن بل خصوص هذا الظن ثم اني رأيت صاحب لسان الخواص يقول ما ما حاصله ان هذه الكلمة اعني خبر الآحاد
على ما يستفاد من تتبع كلامهم تستعمل في معان ثلثة احدها الشاذ النادر الذي لم يعمل به احد او ندر من
يعمل به ويقابله ما عمل به كثيرون الثاني ما يقابل الماخوذ من الثقات المحفوظ في الاصول المعمول بها عند
جميع خواص الطائفة فيشمل الاول ومقابله الثالث ما يقابل التواتر القطعي الصدور وهذا يشمل الاولين
وما يقابلهما قال والمراد بعدم اعتبار خبر الواحد عند اهل الطائفة ونقل اجماع الشيعة على انكاره هو الاول لا غير كما يظهر من العدة
حيث صرح بجواز العمل بخبر الثقة في الرواية وان كان فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه وقال في موضع آخر
فدل لنا على بطلان العمل بالقياس وبخبر الواحد الذي يختص المخالف بروايته وبما انفرد السيد برده هو الثاني

لا غير

لا غير كما يظهر من جواب المسائل التبانيات واما الثالث فلم يتحقق عن احد نفيه على الاطلاق ثم ذكر ان غير المتواتر
ثلثة اقسام الشاذ وما عمل به جماعة وما به عمل به الخواص فلم ينكره احد منهم وهو المسمى المجمع الذي لا ريب فيه
قوله ولكن الحق انه حجة وربما يلوح من كلامه السابق وهذا الاستدلال مع مراعات الدليل الاول ان
المدعى الحكم بحجيته بالنسبة الينا حيث انسد طريق العلم وان الاخذ به رخصة للاضطرار لا حجية في حد ذاته
وربما بني على ذلك بعض المعاصرين والتحقيق ان المدعى حجيته في عصر في سائر الاعصار كما يعرب عنه الدليل
الثاني والثالث وغيرهما من الادلة ثم الاستدلال على ذلك من الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل
والتقرير قوله الاول هذا هو الاستدلال بالعقل ولهم فيه مسالك احدها ما ذكره المصنف وهو ما
اشار اليه صاحب المعالم وغيره وحاصله ان طريق العلم في اكثر المسائل الفرعية منسد بالوجدان والتكليف بها
مستمر بالاجماع بل الضرورة فوجب الاخذ بالظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس والاستحسان والا لزم التكليف
بما لا يطاق ولما امكن ان يقال في الاولى انه ليس مراد موجبي الظن العلم القطعي لانحصاره ذلك في الاجماع و
الكتاب ومتواتر السنة النصين دون ظاهرهما ومفهومهما ونحوهما والادلة العقلية اعني الاصول القطعية
كاصل البراءة واصل الاباحة واصل الطهارة فانا فيض مفادها الظن وانما المراد ما يتناول ذلك كله وكل خبر
وافق شيئا من ذلك وانسداد طريق العلم بهذا المعنى في اكثر المسائل ممنوع فان كل واقعة عرضت ان وجدنا
حكمها في شيء من الكتاب والسنة فذاك والا فمن الاجماع والا رجعنا بها الى ما يقتضيه العقل من الاصول او
ما يطابق شيئا من ذلك من اخبار الاحاد اشار المصنف وقد تعرض الى دفع ذلك بقوله بحيث نقطع بمخاصلة انه
لو لم يكن معه لما كثر الاجزاء والشرائط والموانع والمتعلقات من هذه الاخبار وكان مرجع كثير منها الى الاصول
لم نكن على ما هو عليه الآن اللهم الا ان يدعى ان اكثر هذه الاخبار معلوم ويراد بالعلم ما يتناول المحفوف بالقراين
وما هو اعم من الادلة حتى يدخل المستفيض والمنقول في اصل معتمد وما اشتهر العمل به بين الطائفة ونحو
ذلك من قرائن الصحة او يدعى ان اكثرها متواتر كما حكي عن السيد في التبانيات واستبعاد ذلك يندفع
بان المدار على حصول العلم بعضد النقل واتفاق القليل المعتمد ما يفيد العلم ثم تواتر الاصول الى اصحابها فيسقط
مؤنة مراعات احوال الوسائط بينه وبينها ويجاب عن هذه الدعوى بان العلم باي المعنيين كان غير حاصل لنا
فيكون تكليفنا به خارجا عن الطوق وعلى هذا فحجيتها بالنسبة الينا لا مطلقا لكن لا يخفى ان ظاهر السيد وابن ادريس
صريح بعض كلماتهم ان المراد بالعلم القطع وما فسرنا تركناه عليه ارادة ما يتناول معلوم الحجية والمحفوف بما عدا الادلة
من القرائن ليس بمقطوع الصدور ولا معلوم الحجية بخلاف ما يوافق الادلة فيبطل الاول بالنسبة الى الاول ايضا
والعلم المدعى حصوله باثنا في القليل ان اريد به القطع فانه في حيز المنع مع ان اهل الاصول كثيرا ما يروون

بواسطة او وسائط فاني لك بالتواتر بالنسبة الى من فوقهم وان اريد به ما يعم معلوم الحجية فاتفاق الاول
لا يستلزمه وانما يتم اذا اريد الاطمئنان النفسي لكنك عرفت انه غير مراد فيبطل الثاني وينهض الدليل على
الحجية مطلقا لا بالنسبة الينا خاصة الا ان يدعى ان اكثر الاحكام معلوم بالضرورة من المذهب فيختص
بنا لكن تلك دعوى لا تسمع ثم في دعوى توقف ثبوت جل اجزاء الضروريات وشرائطها وموانعها
اخبار الاحاد منع بل الظاهر تحقق الاجماع في اكثر ذلك الا ان يضم الى غير الضروريات ويلحظ المجموع
وقريره الا كثرون على ما حكى ابن الحاجب بانه لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلى كثير من الوقايع عن الحكم وهو
ممتنع لفوات الغرض من البعثة وهو بيان احكام سائر الاعمال وما عرض يتبع الاولى فان ما يرجع الى الاصل
لا يخلو عن الحكم وقيل ان المراد بالحكم الحكم الخاص المغاير لما يستفاد من الاصل فيرجع الى الاول المسلك الثاني
ما يحكى عن ابي الحسين وجماعة من ان في ترك الاخذ بخبر الواحد مظنة ضرر ودفع الضرر المظنون واجب
ولا يتم الا بالعمل به ويتوجه عليه ما مر من ان الضرر انما يخشى من الشارع بالاعراض عما يفيد الظن بالتكليف
لو لم يتقدم الينا بالاعراض عن الاخذ في الشريعة بالظن الا ما ثبت فالاخذ بالظن مظنة الضرر بل
مقطوع بضرره المسلك الثالث انه يقبح على الحكيم ان يكلفنا بتكاليف جمة لا تكاد تحصى ثم لا يجعل لنا
اليها طريقا وقيل ان في الادلة الاربعة وما يوافقها من اخبار الاحاد مغناة فلا قبح وربما سلك بعضهم
رابعا وهو ان الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية ولا تتم الا بالاخذ به وبكل ما يفيد الظن لكن
تمام الدليل على المنع فيما عداه وبقي هنا على الاصل وقيل ان الشغل المدعى ان كان بخصوصيات التكاليف
وما تضمنته الاخبار من الاحكام فدعوى اليقين في حيز المنع وانما يتم ذلك بعد ثبوت كونها ادلة وهو اول
الكلام وان كان في الجملة فمسلم وانما يستدعي عملا في الجملة فان الفراغ من القدر المشترك يتحقق بالاتيان بما
لقدر المشترك والظاهر ان المراد انا نعلم انا مكلفون بتفاصيل كثيرة واحكام جمة حسب ما استمرت عليه طرائق
الشرايع ومضى عليه المسلمون وارباب الشريعة منذ نشأ الاسلام الى يومنا هذا ولا يتصور الخروج من عهدة ذلك
الا بالاخذ بكل ظن الا ما منع منه الدليل وقد يجاب بما مر في الثالث قوله الثاني ان هذا اسند الى
نفر و الائمة ويستنبط منه دعوى الاجماع على جواز الاخذ بها وما اخذه مويدا ودليل مستقل ولا
يستنبط منه استقلالا الطريقة واما الاجماع فقد حكاه الشيخ في العدة صريحا قال بعدما ابان عما
اختاره من العمل بالخبر المجرد والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه
الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون حتى ان واحدا منهم
اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور و

كان

وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله وهذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي
ومن بعده الى زمان الصادق جعفر بن محمد الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل
بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولا نكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط
والسهو قال والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا
واذا شذ واحد وعمل به في بعض المسائل واستعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله
وانكروا عليه وتبرؤوا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفنا ورواياته لما كان عاملا بالقياس
فلو كان العمل باخبار الاحاد يجري هذا المجرى لوجب فيه مثل ذلك وقد علمنا خلافه ثم استمر يعترض و
يجيب ويقرر ويبين الى ان احتج ثانيا باختلاف مذاهبهم في الاحكام على حسب اختلاف هذه الاخبار مع عدم
تفاطعهم وتضليل بعضهم لبعض هنالك بما اخذ المصنف مؤيدا من الاعتناء بشأن الرجال والفحص عن احوالهم
فكان حاصل ما اشتمل عليه كلامه على طوله الاستدلال بهذه الامور الثلثة ولهم في تقرير الاجماع مسلك آخر
سلكه العلامة وغيره يشتركون فيه هم والعامة ذكرناه وما عليه وما له في الكتاب قوله فيما حكي عن
العلامة لشبهة حصلت لهم كأن الشبهة ما احتج به السيد من قولهم هذا خبر احاد لا يوجب علما ولا عملا و
تصريحهم في ابواب التراجيح وغيرها بانهم لا ياخذون بقياس ولا يعملون باجتهاد ولا بخبر احاد والجواب ما مر
ومن ثم نرى الشيخ وهو من عرفت يصرح بهذا كله في العدة وغيرها قوله والحق انه لا يظهر من كلام الشيخ الخ
اقصى الذي حكينا عن الشيخ لقائل منعه وان شئت فاسبر كلامه في الاحتجاج هذا الذي حكينا لك اوله فانك
تجد فيه مواقع للتصريح بذلك والذي فتح هذا الباب صاحب المعالم لكن عذره مبسوط من حيث انه لم يعثر
يومئذ على كتاب العدة ولما عثر اعترف في الحاشية بما عليه الشيخ ره وذلك انه بعد ان قضى العجب من
التدافع الواقع بين دعوى السيد على علماء هذه الفرقة وما ادعاه العلامة عليهم حاول الدفاع اولا بان
اعتماد المرتضى انما كان على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم
كيف وبعضهم كابن قبة يمنع من التعبد به عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من حال الشيخ وامثاله من
المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم
ما يدل على موافقة السيد وحاصله تصديق كل من الدعويين وصرف كل واحدة الى قبيل على ما افض ثم عدل
ثانيا الى ترجيح دعوى السيد على ما ادعاه العلامة عليهم من القول بالحجية بناء على ما يظهر من تعلقهم بها على
انهم انما تعلقوا بها لاقترانها بما يفيد العلم لا لانها حتى تلتئم المذاهب وتتفق الكلمة فقال والانصاف
انه لم يتضح من حالهم المخالفة ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان المعصومين ع

واستفاده الاحكام منهم وكانت القرائن المفاضة لها شاهدة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد لتظهر مخالفتهم للسيد في ذلك ثم زعم ان المحقق انما عقل من كلام الشيخ ما عقله هو من ان الشيخ واضرابه انما اخذوا هذه الاخبار لاقترانها بما يفيد العلم لا لذاتها وحكى عنه كلاما ليس منه في شيء ثم قال وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه وانا احكي لك كلامه لتعرف مقامه قال ره فاما ورود بعضها نحكي حجج المخالفين واجاب عنه ما نصه ذهب شيخنا ابو جعفر ره الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة ع ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا وحتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما من المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به هذا لفظه ويتوجه على الاول ان السيد ره لم يخص تلك الدعوى قبيلا دون قبيل بل حكاه عن جميع الاصحاب سلفهم وخلفهم متقدمهم ومتاخرهم واقصى ما يمكن ان يخرج من ذلك الاخباريون فاما الاصوليون الذين هم النظر في هذا الباب فلا وكذا العلامة ره فانه لم يستثن الا السيد واتباعه فكيف يعقل بعد ذلك هذا التوفيق وعلى الثاني ان حكاية اجماع الاصحاب على العمل باخبار الاحاد ليست من خواص العلامة كي تلتزم الكلام بتاويل ماخذه منهى بين الشيخ واضرابه الشيخ نفسه ينادي بذلك ايضا في غير مقام كما سمعت قوله ثم قسم القرائن وذكر امورا الخ هذا استدراك في هذا التحقيق اي ليس فيه الا هذا وانما اراد ان يشير الى ما اختاره العلامة ره في نسبة قبول خبر الواحد الى الشيخ واراد بما لا يمكن اثبات قطعيته من القرائن ما عدا الاجماع ونص الكتاب ومتواتر السنة وهذا منه بناء على ان السيد واتباعه لا ياخذون الا بالعلم القطعي ومع هذا كله يحاول رد طريقة الشيخ اليهم ويزعم ان الحق عدم الظهور خلاف ذلك والشيخ بينا المعرفين بهذه القرائن التي وقف عندها المعلم في المعلوم لكان العلم بحجيتها كما علمناك ولحقت بالمتواتر ويخرجهم من محل النزاع وينادي بحجية المجرد عنها وكم بين المقامين من فرق كما نظن ان السيد لا ياخذ بما يوافق ظاهر الكتاب والسنة وعموم احدهما او مفهومها ونحواه او الاصل من الاباحة او الحظر ونحو من يقول واني يتيسر القطع كلا انما اراد السيد بالعلم ما يشمل معلوم الحجية كما قدمنا قوله الثالث الخ هذا هو الاستدلال بالسنة ودلالة الاولى على جواز الاخذ بخبر الواحد بنا على الاطلاق صريحة مؤيدة بالطريقة المستقيمة والاجماع الثابت على الاخذ بما يرويه الثقة مشافهة ومكاتبة وبذلك يندفع ما اورده من ان الاستدلال بها يدور لانها اخبار احاد فانها

وان كانت احاد لكنها محفوفة بالقاطع والاستدلال انما هو على المطلق وقريب منهما الثالثة فانه انما اراد بالعلم ما يتناول ما هو مسطور في الكتب عندهم والا لكان ممتنعا لاخذه الكل واما الرابعة والخامسة فليستا من الدلالة على ذلك في شيء بل هما صريحتان في رد ما عدا المحفوف لانهما انما جاءتا في غير ما يجيء به الثقة وما كان مخالفا لما هو المعروف وبالجملة في محل الريبة وما يجب عنده التبين كما قدمنا وسياتي انشاء الله تعالى وليت شعري كيف صح للعلم الاستشهاد بها وقد صرح في مفتتح البحث ان النزاع انما هو في المجرد عن قرائن القطع اما عظم من الكتاب والسنة فرضه بريد وكانه لما وجدها دالة على الاكتفاء بموافقة الكتاب والسنة على الاطلاق نصا كان او ظاهرا وكان الموافق للظاهر داخلا في محل النزاع عنده بناء على ما توهم من ان المتفق عليه من خبر الواحد انما هو المحفوف بما يفيد القطع بالحكم دون ما يفيد الظن وان كان مقطوعا بحجيته استشهد بها وكذا الكلام في كل ما جاء في الاختلاف فقد شرط فيه العمل بموافقة الكتاب والسنة واما الروايات الدالة على الامر بالتبليغ فهي اكثر من ان تحصى ولا ريب في صراحة دلالتها على جواز العمل بما جاء به المبلغ وتايدها بالاجماع والطريقة ولولم يجز العمل بخبر الواحد لم يرسلوا بما يخالف الاد لة لا ريع الا كثرة يتحقق بها التواتر ولم تتوجه ملامة على من خالف الا في المحفوف والتواتر وكفاك شاهدا على ذلك جريان سيرة النبي ص بانفاذ الكتب وارسال الرسل الى القبائل وسائر الاطراف بالاوامر والنواهي في غير القضاء فلا يرد انهم كانوا مجتهدين لاشتراط الاجتهاد المطلق في القضاء وكذا الائمة ع وقد تضمن مع ذلك تقريرا واقصى المراتب في التحفظ تعرف العدالة خصوصا بالمعنى الذي يقوله المتاخرون بل المعلوم انهم اذا جاءهم الرسول او ورد الكتاب بادروا الى العمل ما لم يظهر الفسق او التزوير ولا يتطرف بذلك التبطئ والمباشرة المطلعة على الملكة ولا اعدوا ذلك عصيانا وقيام القرينة على انه مرسل من عند النبي ص او العلم بذلك لا يقتضي لعلم خصوص ما افتى اليهم ومن هنا يندفع ما اورده السيد ره على خصوص هذه الرواية من موافقة مضمونها للكتاب كقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وعجزها لصريح العقل ويرتفع تعجبه اذ الاستدلال بما استمرت عليه طريقة ارباب الشريعة من الامر بالتبليغ لا بخصوص هذه وانما هي مثال ومما يؤيد ذلك استمرار طريقة المسلمين مذ ظهرت شريعة الاسلام الى يومنا هذا على تلقي الاحكام من تلقاها عن النبي ص او الائمة ع او المجتهدين من غير نكير وعلى ذلك جرت العادة في سائر الشرائع وقد اتفقت كلمة المجتهدين على جواز الاخذ عن المفتي بواسطة او وسائط وقد حكوا الاجماع على جوازه ويرجع لها لقول الى وجها وان كان عاميا وقد

سئل السيد ره انه لا خلاف بين الامة في ان من وكل وكيلا او استناب صديقا في ابتياع امة او عقد على امرأة من بلده او بلد ناء عنه فحمل اليه الجارية وزف اليه الامرأة واخبره انه ابتاع الامة في ثمن الجارية ومهر الامرأة وانه قد اشترى هذه وعقد على تلك ان له وطئهما والاستمتاع بهما في كل ما يسوغ للمالك والزوج وهذه سبيله مع زوجته وامته اذا اخبرته بطهرها او حيضها وبانقضاء الكتاب الى المرأة بطلاقها او موت بعلها فتتزوج اختها او الخامسة وكذلك لا خلاف بين طوائف الامة ان للعالم ان يفتي العامي وله ان ياخذ عنه مع انه مخبر انه من شريعة الاسلام وانه مذهبه فاجاب ره ان كان الغرض الرد على من يحيل عقلا التعبد بخبر الواحد توجه ولا يحيص وان كان الغرض الاحتجاج على وجوب العمل باخبار الاحاد في التحليل والتحريم فهذه مقامات ثبت فيها التعبد باخبار الاحاد بطرق عليه من حاج وغيره على نحو مختلف ففي بعضها لا يقبل الا خبار ربعة وفي بعضها لا يقبل الا عدلان وفي بعضها يكفي العدل وفي بعضها يكفي خبر الفاسق والذمي كما في الوكيل ومبتاع الامة والزوجة في الحيض والطهر فكيف يقاس على ذلك رواية الاخبار في الاحكام وقد سئل السيد ره عن انفاذه الاحاد كدعوة ملوك الاطراف ورؤساء الامصار الى التصديق بدعوته والدخول في ملته والصبر على الذل والصغار واعطاء الجزية والحرب التي فيها التغرير بالنفوس والاحوال والاولاد والعدل والاموال كما انفذ الى كسرى ابرويز عبد الله بن حذافة السهمي والى قيصر دحية بن خليفة الكلبي والى المقوقس صاحب الاسكندرية حاطب بن ابي بلتعة والى النجاشي عمرو بن امية الضمري والى ذي الكلاع جرير بن عبد الله البجلي وانه لو كان خبر هؤلاء رسله لا يوجب علما ولا عملا لما ارسلوا اليه ولا تميزوا شيئا اذا عادوا بما سمعوا منهم لكان ارسالهم في غاية العبث المنافي للغرض وانا اقبل في امثال هذه الامور العظام فالطنك بغيرها من الاحكام فاجاب بان الرسل انما كانوا منبهين لما بلغهم بالتواتر انما حظهم من ذلك التخويف والتحذير والدعاء الى النظر في الادلة الموجبة للعلم والا فمن ياخذ باخبار الاحاد فانا كان لياخذ بها في اصول الدين قلت ما كان كل ما تحمل الرسل من النبي ص الى الملوك والرؤساء من الاصول سلمنا ولكن الحجة في عمل النبي ص واعتماده على ما جاء به الرسل وربما استدعى تجهيز العساكر وبذل الاموال وناهيك بذلك قوله حيث دل على وجوب الحذر الخ هذا هو الاستدلال بالكتاب والاحتجاج بهذه الاية مبني على ثلث مقدمات الاولى انه تعالى اوجب الحذر الثانية انه خبر الطائفة خبر احاد الثالثة انما المراد بالتفقه ما يعم الرواية وافتضى المقوم على الاولى ليرتفع الاستغراب وقوع الاجتهاد في زمانه ص حتى صغر اقوام ثم اشار الى الثالثة في الاعتراض

واورد المنع على كل من الثلث اما الاولى فلان الترجي اذا لم يكن على حقيقته لاستحالته على الله تعالى كان معناه ان الحذر مما يرجى لهم وليس ذلك الزام واما الثانية فالظاهر من الطائفة الكثرة ولا ريب ان القبيلة واهل القرية مثلا اذا ارسلوا طائفة منهم وجاؤهم بخبر متفقة كلمتهم افادهم العلم والمدار على حصول العلم وان لم يتحقق التواتر واما الثالثة فالمعروف من التفقه التعلم على وجه التبصر بالترجيح وهو الاجتهاد وليس في الاجتهاد يومئذ كثير مؤنة بل كل من صحب رسول الله ص من اهل البلاغة ونحا لطها صحبة حتى عرف طرائقه بحيث صار يقدر على رد الجزئيات الى الضوابط الكلية كقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله ع اتيتكم بالشريعة السهلة السمحاء ونحو ذلك كان من المجتهدين وحج فيكون الانذار عبارة عن الافتاء لا رواية الاحكام ويخرج الاية عن محل النزاع سلمنا ولكن اقصى ما هنالك الظهور وهو غير مجد في الاصول سيما في مثل هذا الاصل العظيم بل لا بد فيه من القطع واجيب عن الاول بان الترجي لما استحال على الله تعالى وتعذر حمل اللفظ الموضوع له على حقيقته تعين حمله على اقرب المجازات ولما كان الطلب لازما للترجي لكون المترجي طالبا كان الحمل على الطلب لعدم ظهور مجاز راجح عليها ومساو له وطلبه تعالى امره وامره للوجوب ويتوجه عليه ان الطلب انما يكون امرا اذا كان مانعا من النقيض وكون الترجي دالا على مثل هذا الطلب ممنوع ويجاب بان الطلب اذا تعلق بمثل الحذر والخشية والتذكر والاقلاع والارتداع كان للوجوب اذ لا يحسن ذلك فطلب الاحسن يجب وما قيل من انه ربما حسن لاحتمال وجود المقتضي فيكون ندبا ولو في الشرع نظائر منها كراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس مخافة البرص فمدفوع بان مثل هذا الخطاب صار في العرف حقيقة في الوجوب كما ان قولك لخصمك تحذره لعذره فلان صار حقيقة في التهديد وهذا كما تقول عظه لعله يرتدع واضربه لعله يرجع قال تعالى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى اي انت للقيام مقام تذكره واقلاع فانما وقع الانذار والضرب او القول كان التذكر والاقلاع والحذر والتجنب عن الوقوع في الماثم مما يجب سلمنا ان الترجي لا يدل على الوجوب ولكنه قد حث كل طائفة على التفقه واوجب عليهم الانذار فلولا انه يجب العمل بخبرهم لما وجب عليهم الانذار اذ لا فائدة فيه وللشيخ هنا كلام طويل قد كتبنا عليه في الكتاب ما فيه مقنع وعن الثاني ان الطائفة اعم حتى قال في القاموس انها الواحد فصاعدا ثم قال فتكون بمعنى النفس وعن ابن عباس الواحد فما فوقه عند قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وقيل اقله رجل واحد عن ابن عباس والحسن ومجاهد وابراهيم وهو المروي عن ابي جعفر ع بل زعم في المحصول ان الفرقة كذلك وانما ذمت كالثلثة لكان هذه الاية لتمكين خروج الطائفة منها ولو سلم ان المراد بها ما هو المتعارف من معنى الجمع بل

يرجع ضميره الجمع اليهم لانه هو الظاهر والمتبادر فيها اذ ليس المراد بكل فرقة كل جمع جمع كما يظهر من بعضهم
بل الظاهر ان المراد بها كل كثرة اشتركت في وصف جامع كاهل بلد او قبيلة فلا دليل على تخصيصها
بما يبلغ حد التواتر ولسنا نمنع ان يكون بعض الطوائف النافرة للتفقه كذلك غير ان ذلك لا يقدح
في الاستدلال اذ يكفي الجواز في الجملة ولو سلم بلوغها الى الحد فانذارها للفرقة بعد الرجوع يكون على
نحوين احدهما ان ينذر ويعلم كل واحد من الطائفة كل واحد من الفرقة الثاني ان ينذر كل واحد منها
جماعة كبيوتات حيه واهل حارته فكان مطلقا وتخصيصه بالاول لا بد له من دليل بل الظاهر الذي استمرت
عليه العادات هو الثاني ولا اقل من الاطلاق ولو اراد الاول لقال لينذر كل واحد واحد فان قلت
ان العادات جارية بان القبيلة واهل البلد اذا ارسلوا الى السلطان جماعة في امرهم فاذا قبلوا بادروهم
من كل حي واقبلوا اليهم من كل اوب حتى يستعلموا ما عندهم ثم يتواتر الى الباقين قلنا ما ذكرت فيما
ضرب من المثال ونحو من المهمات الدنيوية دون ما نحن فيه من التفقه في الاحكام الشرعية خصوصا
وذلك ما يفي به مقام واحد وهذا يحتاج الى سداد متطاوله وعن الثالث بان ليس التفقه في اللغة
الا التعلم على اي نحو كان واختصاصه بالاجتهاد اصطلاح عارض للفقهاء واهل الاصول فيجب حمل الاية
على معناه اللغوي الى ان يعلم النقل لاصالة العدم واما ما اورده اخيرا فقد اجاب عنه الابهري بما حاصله
ان الاجماع دليل قطعي على العمل بالظواهر فالاية وان لم تكن في نفسها دليلا قاطعا الا انها مندرجة تحت
قاطع ويتوجه عليه ان القائل بوجوب الدليل القطعي في الاصول لا يكتفي بمثل هذا الدليل القطعي الاجمالي
الذي كانت دلالته بطريق العموم ومثل هذا متحقق في الفروع ايضا اذ ما من دليل خاص على حكم من الاحكام
الا وهو مندرج تحت قاطع وما كان لمجرد الاستدلال على حكم من الاحكام بدليل غير قاطع حتى يندرج تحت
قاطع فلو تم ما ذكره لم يبق فرق بين الاصولية والفروع بل قد يقال ان هذا الاجماع اعني الاجماع على جواز
الاخذ بالظواهر انما هو في الفروع دون الاصول وقد يجاب بان ظاهرهم عموم الاجماع على حجية الظواهر
القطعية الطريق كالاية والرواية المتواترة من غير فرق بين الاصول والفروع فكما يثبت بالظاهر القطعي
الحكم الفرعي كذلك يثبت به الاصل الكلي ولذلك لما استدل الشافعي على حجية الاجماع بظاهر الكتاب اعترض
بان حجية الظاهر انما تثبت بالاجماع فيدور ولم يتعقبوه بانه مخصوص بالفروع وبالجملة فظاهر قطعي الطريق
عندهم معدود فيما يفيد العلم بل المؤول له ومن ثم حمل عليه كلام من لا يأخذ الا بالعلم وقد سمعت تصريح السيد
والشيخ بان ذلك مما يفيد العلم انما النزاع في اثبات الاصول بالظن الحاصل من غير الظاهر القطعي كالظاهر
الظني والاجماع المحكي ونحو ذلك فربما اجاز بعضهم ظاهرا تسوية بين الاصول والفروع والاكثرون على المنع

فكان الفرق على هذا بين الفروع والاصول ان قطعية الدلالة وان لم تكن شرطا في ادلتها التفصيلية بل يكفي فيها
الظن وانما تشترط قطعيتها في الاجمالي الذي لا بد من اندراج التفصيلي فيه وكانا من هذه الجهة متساويين لكن
يشترط في الاصول كون الدليل التفصيلي الظني الدلالة قطعي الطريق وليس ذلك الا لظاهر الخطاب القطعي فانه
بمراعاة الحكمة يكون بمنزلة قطعي الدلالة بخلاف الفروع فان ذلك ليس بشرط في ادلتها التفصيلية بل يكفي
باندراجها في القطعي وفيه ان اثبات المدرك ان توقف على العلم القطعي كما هو المدعى لم يمكن استنباطها بانعقاد
الاجماع على الاكتفاء في اثبات الاصول بقطعي الطريق ولا خرجها بانه في سلك ما يفيد العلم لما بينا من انهم
ان ارادوا بالعلم ما يتناول قطعي الطريق وان كان ظني الدلالة بل المؤول له وان لم يكن قطعي الطريق بانضمام
الحكمة لا يبلغ بنا الى العلم الواقعي اذ اقصى ما توجبه الحكمة ارادة ما يظهر للمخاطب لا لكل ناظر وان غاب عن مجلس
الخطاب لجواز ان تتواتر ما خفي من قرائن الاحوال بل ربما خفي على الحاضر لعدم الالتفات والا لكان كل ظاهر نصا
ولم يجز تاويل اصلا وبالجملة ما تمسكنا باصالة امتناع الاخذ بالظن الا ما قام عليه القاطع لم يسع لنا التعلق في اثبات
المدارك بالظواهر وان كانت قواطع الا ان ينضم اليها ما يبلغ بها الى القطع من الاجماع وما لا نرفعه او نقول ان
الاصل فيها عدا ظنون القواطع لعدم تناول ادلته لها انما هو التحقيق كما مر وسيأتي انشاء الله تعالى فان قلت اليس
قد استمرت طريقة القوم في مسائل الاصول لكون الامر للوجوب والنهي للفساد وهذه الصيغ للعموم ونحو ذلك
على الاستدلال فيها بالظنون وان لم تكن حاصلة من الظواهر القطعية كما في الفروع بل اسوء حالا لانهم في الاحكام الفرعية
لا يعتبرون بكل ظن كان بل بالظن الشرعي كالحاصل من الكتاب والسنة ولو احادا والاجماع ولو نقلا ولا يشترطون
ذلك في الاصول بل يكتفون بكل ظن كان وبالجملة فمدارهم فيها على الترجيح اي نحو اتفق قلت كلامنا فيما لا يتعلق بالـ
لغات من مبادي الشريعة كالمطالب الاصلية اعني الادلة الاربع ونحوها من الامور الشرعية التوقيفية واما المسائل
المتعلقة بموضوعات الاحكام التي هي من قبيل المقدمات كما ذكرت وهي كسائر مسائل العربية استمرت الطريقة و
انعقد الاجماع على الاكتفاء فيها بالظن لكن لا كل ظن كان بل ظن الناقد البصير المطلع الخبير الراسخ القدم المجتهد البارع
في هذا الفن بعد بذل الجهد ولست اريد المجتهد في الاحكام لتوقفه على الاجتهاد فيها اولا لا يسوغ التقليد
ههنا على القاصرين فكيف بمن جاوز التفريع وههنا سؤال اورده على اصل الاستدلال بهذه الاية الشريفة
في هذا المقام وهو ان الذي ذكره المفسرون في تفسيرها وجهان احدهما انها من بقية احكام الجهاد وذلك انه لما
نزل في المتخلفين عن الجهاد ما نزل كان المسلمون اذا بعث رسول الله سرية الى الكفار ينفرون جميعا ويتركون رسول الله فرده
منفردا فنزلت والمعنى على ما حكي عن ابن عباس لا يجوز للمؤمنين ان ينفروا باسرهم الى الجهاد بل يجب ان ينفر بعض الفرق
ويقيم في صحبة رسول الله فرده وحده متاخرون ثم ههنا احتمالان احدهما وعليه الاكثر على ما حكى النيسابوري

تفسيره ان الضمير في ليتفقهوا ولينذروا راجع الى الفرقة الباقية ويكون القوم عبارة عن الطائفة النافرة والضمير
في رجعوا راجعا اليهم والمعنى فهلا نفر من كل فرقة منهم الى الغزو طائفة واقام طائفة ليتفقه المقيمون
في الدين ولينذروا قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون من المعاصي وثانيهما ما حكي عن الحسن
من ان الضمائر الثلث راجعة الى الطائفة النافرة ومعنى تفقههم انهم اذا شاهدوا ظهور المسلمين
على المشركين وان العدد القليل منهم من غير زاد ولا سلاح كيف يغلب الجمع الغفير من الكفار تنبهوا ان ذلك
صنع الله في اعلاء كلمته فاذا رجعوا الى قومهم انذروهم بما عاينوا من ذلك الحق لعلهم يحذرون اي ليتركوا الكفر و
الشرك والنفاق الوجه الثاني انها ليست من بقية احكام الجهاد وانما هو حكم مستقل ووجه وقوعها اثر
احكام الجهاد حتى يتم النظم انه لما كان الجهاد يشغل بالسفر كذلك التفقه اما في زمن الرسول فلمن لم يكن
بحضرته واما بعده ففي الاغلب والمعنى وما كان المؤمنين اي ما كان شانهم ولا تيسر لهم او ما ينبغي لهم الى
ان ينفروا الى طلب العلم كافة فهلا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم والضمائر الاربعة راجعة الى الطائفة النافرة والخامس وهو ما في قوله لعلهم يحذرون الى قومهم الباقون و
يحتمل وجها ثالثا مركبا من الوجهين السابقين وهو ان يكون المعنى وما ينبغي للمؤمنين ان ينفروا من الجهاد كافة
الا نفر من كل فرقة طائفة للتفقه ايضا وعلى هذا اقوى ارتباط قوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة بما
قبلها من احكام الجهاد وما بعدها على الحث على التفقه ظاهر وهل تنهض حجة على هذا المطلب على الوجه
الثاني والمركب منه ومن الاول ولا تنهض على الاول بيانه الاول ان لم يكن هو الظاهر فليس الظاهر الثاني
باظهر منه كيف ونفر الكل للتفقه لم تجر به عادة ولم يقع منهم يوما كي يلاموا عليه الا ان يكون سبق للاعتقاد اي
كان ينبغي للمؤمنين ان ينفروا الى طلب العلم كافة لكن لا يتيسر لهم ذلك ويكون الاشارة بقوله وما كان المؤمنون
لينفروا كافة الى ذلك وحين لم يتيسر فلا ينبغي لهم ترك التفرق اساسا فهلا نفر من كل فرقة طائفة او يكون المعنى
ما كان لهم ان ينفروا كافة ويتركوا اهاليهم مخافة ان يدهمهم العدو ولكن لا ينبغي ان يتركوا النفر اساسا فهلا
نفر من كل فرقة طائفة وكيفما كان فلا ظهور فضلا ان تكون دليلا قاطعا وقد يجاب بان الذي عليه الاكثرون
هو الثاني والذي ينتظم به الكلام من دون تكلف هو الثالث المركب ولا اقل من الظهور وحجيتها
عليها ظاهر فان قلت حقيقة الانذار انما هو التخويف على المخالفة فيما ثبت وجوبه او تحريمه بطريق القطع
كالعدل والظلم ومن المعلوم ان النفوس تنفعل بالتخويف لا يتوقف تاثرها على حجية خبر المنذر فانه مذكر
ولان جاءتهم بما لم يعلموا من احتمال العقاب فلا اقل من ظن الضرر ودفعه واجب عقلا والا لم تقم النبي على احد
حجة اذ له ان يقول لا يجب علي اتباعك الا اذا علمت صدقك ولا اعلم حتى انظر في معجزاتك ولست بناظر

او يقول لا اصدقك حتى انظر في معجزاتك ولا يجب علي النظر الا بامرك ولا يجب علي اتباعه الا بعد العلم بصدقك
فيدور ومن ثم اوجبنا على العوام التنفير والتفتيش بمجرد سماع ان هناك تكاليف قلت لا ريب ان الغرض من النفر
اما ان تفقه النافرين واعلام الباقين لعموم التكليف وبذلك عنهم التكليف بالتفرقة فانه واجب كفائي على
الكل وليس الغرض تفقه النافرين ومجرد تخويفهم الباقين على المخالفة فيما علموا حكمه بل تعليمهم ايضا ثم تخويفهم
على المخالفة بل قد نقول ان الانذار يتحقق ببيان الاحكام فانهم اذا اخبروهم بوجوب هذا وحرمة ذلك ولا
معنى للوجوب والحرمة الا ترتب العقاب على ترك هذا وفعل ذلك جاء الانذار تبعا وكيفما كان فالمراد بالانذار
انما الاعلام على وجه الانذار وحقيقة الانذار واعرض عن التنصيص على وجوب الاعلام لظهور ان الغرض
الاعم من التنفير انما هو ذلك والمهم اشار الى منع المقدمة الثانية من المقدمات الثلث التي ابتنى عليها الا
ستدلال بالاية بقوله يرد على الاستدلال بالاولى ان البناء من الطائفة ثم لم يقنع بذلك حتى التزم ما ادعاه
الخصم من دعوى صدق الطائفة على الواحد ملاحظة انا اذا نفر من القبيلة واهل القرية من كل ثلاثة واحد
بلغ النافرون حد التواتر واشار الى ذلك بقوله وابقى على تقدير خروج واحد واحد وانت تعلم ان اسم الفرقة وان
صح اطلاقه على الجماعة القليلة المحاذية وان كانوا ثلاثة لكن الثلاثة ليس تمام معناها بل لا بد مع ذلك من الا
نفراد والاستقلال في النزول فان ذلك ماخوذ في مفهومها وعلى هذا فلا يصح اطلاقها على كل ثلاثة ثلاثة
وليس غرض الاكثرين من اثبات صدق الفرقة عليها بل الغرض ايجاب التفقه على الجماعة المتفردة على
الثلاثة والطائفة على الواحد ايجاب نفر واحد من كل ثلاثة ليلزم ما ذكر لما عرفت من عدم صدق اسم الفرقة
عليها بل الغرض ايجاب التنفير على الجماعة المنفردة في مكان وان فرض انها ثلاثة ومع تحري الفرقة الكبرى كالقرية
بتمامها الطائفة الواحدة وقد عرفت الجواب عن اصل المنع والى منع الثالثة بقوله ثانيا وايضا يحتمل كون الا
نذار بطريق الفتوى والى السؤال الاخير بقوله ثالثا وايضا اطلاق الانذار راجح ومعنى قوله غير متعارف
انه ليس بمجاز المشهور فيه ليستغنى بالشهرة عن نصب القرينة ومع فيجب حمله على حقيقته وهي التخويف وقوله
محتمل تنزل منه اي لا اقل من الاحتمال وحاصل هذا الوجه منع اشتمال الاية على ما لا يقبل فيه خبر الواحد من الاحاد
بالاحكام وغيرها وانما اشتملت على الانشاء والتخويف وليس من الرواية في شيء ونحن نقول يكفي بظهور كون
الغرض من النفر تفقه النافرين وتعليم الباقين دليلا على العموم بل الانذار من التعليم على وجه الانذار حسب ما مر
ثم انه تنزل والتزم ما منعه اولا من اشتمال الاية على الرواية لكن على وجه الانذار فكانه قال ليفقهوا قومهم
مسندين وعليه فالمقتضى مما في الاية الدلالة على حجية خبر الواحد المقرون بالانذار والتخويف كان يحكي لهم الحكم
ثم يخوفهم على الخلاف وذلك لا يستلزم حجية المجرد فلا تنهض دليلا على حجية خبر الواحد مطلقا واقصى ما يبقى

بعد ذلك ما ادعاه صاحب المعالم من الاجماع على عدم الفصل بين المقرون بالانذار وغيره حتى يقبل
خبر الواحد في المقرون ويرد في المجرد وهو ممنوع وقد اشار الى هذا كله بقوله رابعا وايضا يحتمل ان
يقال ان خبر الواحد المشتمل على الانذار حجة الخ والجواب ان الاجماع والطريقة الذين استنهضناهما
على حجية خبر الواحد بما كانا على الاطلاق مقرونا او مجردا كيف لا وانا نا سبرنا اخبار الآحاد هذه
التي استمرت طريقة اصحابنا وانعقد اجماعهم على العمل بها لم نكد نعثر فيها على المقرون والتحذير الا على
النزر القليل ثم اشار الى ما اوردناه في السوال الاول الذي اشرنا اليه بقولنا وههنا سوال من مقالة
بعض المفسرين وبقوله خامسا وايضا يحتمل ان يكون ضمير ليتفقهوا الخ وقد عرفت تحقيق ذلك كله بالا مزيد
وسبعت الجواب وكانه اشار بقوله وغير ذلك من الاعتراضات الى ما اوردناه من المقدمة الاولى على منع وجوب
الانذار فلا يجب القبول ومن امكان حمل التفقه على تعلم اصول الدين وتحصيلها بالبرهان حتى يكون الانذار
ببيان الدليل والتنبيه عليه فان الحذر يجب لم يكن الخبر يجب قبول خبره اذ لا يشترط في وجوب الدليل
كون المستدل ما يقبل خبره انما ذلك في التقليد بقبول الرواية ومن ان اقصى ما في ذلك الاستدلال بالاطلاق
على ما يشترط فيه العلم والجواب عن الاول انه تعالى اناط على كل طائفة على النفر التفقه والانذار فلولا انها
واجبان ما وجب النفر وعن الثاني بان الخطاب للمؤمنين بقوله ما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من
كل فرقة طائفة الآية الكافرين مع ان التفقه في الدين والتدبر فيه ظاهر في تعلم فروعه لا تعلم نفسه على ان
عمدة ما يدعو الكفار الى الاصول انما هو الاعجاز وح فتكون فائدة النفر مشاهدة المعجزات لينقلوها الا ...
وهو التكليف بقبول الخبر وقد مر الجواب عن الثالث ثم هذه الآية كما تدل على قبول خبر الواحد كذلك تدل
على وجوب الرجوع الى المجتهد فانه متفقه في الدين **قوله** وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية
حيث يدل بمفهومه على العموم في الاستدلال بهذه الآية على حجية خبر العدل مسالك الاول وهو المعروف ان
دلالتها على ذلك من باب مفهوم الشرط ودلالته سبحانه على وجوب التثبت عند مجيء الفاسق فينتفي عند
انتفائه بحكم مفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد
فيكون اسوء حالا من الفاسق واعترض بان الاستدلال بها مبني على عموم مثل هذا الشرط وعموم مفهومه
وحجية المفهوم والكل في حيز المنع اما الاول فلان ان ليست من ادوات العموم لكن وجيئا وميها ومن ثم
عدوا النفينا التي هي فيها في المهملات ومنه ظهر حال الثاني لان المفهوم تابع للمنطوق واما الثالث فالنزاع
فيه معروف واجيب عن الاول بان ان وان لم تكن من ادوات العموم لغة لكن اهل العرف يعقلون من الشرط في
مثل هذا المقام العموم كما تقول اذا جاءكم فقير فاعطوه وان جاءكم سائل فلا تردوه قال تعالى وان احد من المشركين

استجارك فاجره ومنه يخرج الجواب عن الثاني واما الثالث فالحق الذي عليه الاكثرون حجيته وقد اشتهر في بيان مفهوم
الشرط ههنا ان يقال والمعنى وان جاء غير الفاسق فلا تبينوا وانت تعلم ان هذا هو مفهوم الوصف بل اللقب
على التحقيق واما مفهوم الشرط فيه وان لم يجيء الفاسق وح فربما نتساول لما اذا لم يجيء احد اصلا ولا يعقل
فيه التبين كيف يخفى عن التبين فيه والتحقيق ان دلالة الشرط على العموم ما اراد منه توهم ان دلالة على المفهوم
وذلك ان الدليل على ارادة المفهوم انما هو لزوم الغاء الشرطية لولاه ومع ارادة العموم يكون الغرض فائدته
فلا يلغوا وان شئت فانظر الى نحو متى ما ترجع مشغولا متى بانه نغشو العشوة بانه وا بنا حيل اجاط
به الناس وحيثما تذهب اذهب معك فانك تجد ان المفهوم في مثله غير ملحوظ كالا يلحظ في مثل ان جاءك
زيد بخبر فلا تصدقه والشاهد عدل شاهد فالشرط انما جيء به تعبدا ذا توقف تمام الفائدة على ارادته
كما في عطران كان عالما والآية الشريفة من هذا القبيل اذ الغرض التبين عند كل نبأ نبأ به فاسق نعم لو قيل
تبينوا عند مجيء النبأ ان كان المنبئ فاسقا لدل واتى الى الاشتراط ثم لا يحتاج بعد ذلك الى دعوى
عموم الشرط ومن هنا ظهر فساد ما اشتهر على الالسنة من كون المفهوم تابعا للشرط في العموم وذلك لان
معنى عموم المفهوم ثبوت نقيض الحكم لكل ما لم يذكر وان كان خاصا كما في اعط هذا السائل ان كان زيدا
وكيف كان فمفهوم الشرط ههنا غير مراد فالشرط انما هو مجيء الفاسق لا الفسق ولم يبق بعد هذا الا
تخصيص الفاسق بالذكر ومن ثم ذهب جماعة منهم العلامة الى ان دلالتها على قبول خبر غير الفاسق من باب
مفهوم الوصف كما في قوله في الغنم السائمة زكوة وهو المسلك الثاني والتحقيق انه مفهوم اللقب اذ
اقصى ما فيه تخصيص الفاسق بالذكر كما في ان جاءك زيد منبأ لا وصف مذكور بالفسق كما في ان
جاءكم منبئ فاسق المسلك الثالث وهو التحقيق ما سلكه العلامة من ان دلالتها على المطلب انما جاءت
من تعليق الحكم وترتيبه على الوصف المناسب للعلية فيشعر بان علة وجوب التبين هو كون الجائي
فاسقا وذلك يقتضي عدم ايجاب التبين عند انتفاء الفسق لان انتفاء العلة قاض بانتفاء معلولها
والا فلا علية فان قلت اقصى ما يقتضيه تعليق الحكم على الوصف المناسب الاشعار بكون هذا الوصف علة
لذلك الحكم اما انه لا علة له سوى هذا الوصف فلا وان شئت فانظر الى قولك اكرم العلماء فانه يشعر
بكون العلم علة للاكرام ولا يمنع ذلك من ثبوت علة اخرى كالادب والاحسان ونحو ذلك قلت
يختلف ذلك بحسب المقام فرب مقام يقتضي انحصار العلة في الوصف المذكور وما نحن فيه من هذا
القبيل وذلك ان عادة الناس لما كانت جارية في قبول الآحاد في معاملاتهم وسياساتهم ومعاشراتهم
ولم ينكر الله عليهم من ذلك الا قبول خبر الفاسق علم اختصاص الانكار به وانه لو كان هناك قسم

اخر من الاخبار لا يجوز قبوله والتسرع الى الاخذ به لا نكره ومن هنا ظهر توجيه دعوى الدلالة بمفهوم
الشرط اعني السببية بناء على التحقيق ما لا دلالة بمفهوم اللقب ولقائل ان مفهوم الشرط ومفهوم
الوصف واشعار التعليق على الوصف المناسب تقتضي انتفاء التبين عند خبر المجهول مع ثبوته
فيه كالفاسق وربما قبله بعضهم لذلك وقد يدعى ان الفساق عرفا من المقابل لخبر العدل
وعلى الآية الثانية ح قد عرفت ان هذا سيندفع ضمها الى القاطع وباستثنائه مثل هذا الظن من
اصل امتناع العمل بالظن فيكون على الاصل **قوله** وايضا الآية واردة في شخص خاص الخ
يشير بذلك ما جاء في سبب النزول من ان رسول الله صلعم بعث الوليد بن عقبة بن ابي معيط
الى بني المصطلق مصدقا فلما قرب الى ديارهم ركبوا مستقبلين فحسبهم مقاتلين فرجع الى النبي صلعم
واخبره بانهم ارتدوا فنزلت وحاصل السوال ان من قال باعتبار المفهوم انما قال به تفاديا
من ارتكاب اللغو في الكلام وظاهر ان هذا لا يقتضي الا وجود فائدة لتخصيص المذكور بالذكر في
الجملة ولا يقتضي خصوص انتفاء الحكم في غير محل التخصيص ومن الجائز ان تكون الفائدة في تخصيص
الفاسق بالذكر نزول هذه الآية في اخبار الفاسق لتبيين حاله ولولا ذلك لقال ان جاءكم احد
وتوجه ان مثله لا يقع في الطلب بوجوب التروي عند خبر كل احد وتخصيص الفاسق بالذكر لمكان
هذا المخبر نعم يقع مثل ذلك في التبكيت كان يقول ما لكم تبادرون الى العمل بخبر كل مخبر وينبغي ان
تبادروا الى الاخذ بخبر مخبر هو في نفس الامر فاسق فيعدل الى التصريح به للتنبيه على حاله سلماوكته
لا يبا في الظهور وقد يقال ان الفائدة هنا هي ان التبين عن خبر الفاسق اوكد ويجاب بان ذلك
لا يبا في الظهور نعم قد يقال ان هذه الآية انما تصلح دليلا لو كان المراد بالنكرة اعني فاسقا وبناء معنا هما
المطلق ليكون خلاف الفاسق هو العدل فيثبت له خلاف الحكم المنطوق به وهو القبول وعدم التبين
ليتم المطلوب ويصلح ان يقال على وجوب التبين على اخبار الفاسق فيدل بمفهومه على انه لا يجب عند
اخبار العدل لكن المراد بالفاسق هنا انسان بعينه وبالنبأ نبأ مخصوص فكانت بمنزلة ان يقال
ان اخبرك زيد بموت عمرو فتبين افترى ان تعليق التبين على اخبار زيد يقتضي انتفائه عند اخبار
العادل ولئن اقتضى فانما يقتضي انتفائه عند اخبار غيره فاسقا كان او عادلا وهذا لا يختص بمسلك
دون مسلك ويجاب بان خصوص السبب لا يدل على اختصاص الحكم بل مدار الاستدلالات في
الخطابات على ظاهر التركيب ولفظ فاسق ونبأ مطلق فلا يختص بواحد دون آخر ويجري الحكم
في الكل والجملة فالحكم قد تعلق بالطبيعة وحيثما تحقق فرد تحققت والمعنى كما في الكشاف اذا جاءكم

فاسق اي فاسق كان بنبأ اي نبأ كان فتوقفوا فيه واطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة ولا تعتمدوا على قول الفاسق
ولو بعد الخصوص لكان الوجه هو التعريف والعلة في التوقف
وان كانت اعم مما ذكر من الاصابة والندامة لكن خص هذا بالذكر لانه كالشاهد من حيث انه كان يترتب
لولا دفع الله مع ما فيه من الفضائح لاشتماله على قتل النفوس ونهب الاموال وسبي النساء مما لا يمكن
ان يتلافى بوادع ليكون ادعى الى التبين ثم لو كان نزول الآية قبل وقوع الخبر الواقع ومجيء الوليد
بالخبر لامكن فصدق تعيينه وكان ح يكاشفه قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة وهو بر بحبيب ويكون
عدم تعيينه تكرما لكن المأثور تأخر النزول **قوله** احتج المنكرون الخ مدار احتجاج المنكرين من اصحابنا
على امرين احدهما ان التعبد بما يكون التعبد به توقيفي على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل فكان
يكفي في المنع من التعبد بخبر الواحد ورود ما يدل على التعبد به لكن قد جاء ما يدل على المنع وذلك
كل ما دل على المنع من الاخذ بغير العلم كقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا على الله
ما لا تعلمون وكل ما جاء في الذم على اتباع الظن كقوله عز من قائل ان يتبعون الا الظن وان الظن
لا يغني من الحق شيئا الثاني اجماع الامامية واستفاضت طريقتهم على الامتناع من الاخذ به وهذا
هو الذي يتعلق به السيد المرتضى في اكثر مسائله وكتبه وربما تعلق بالاول اعني اصالة عدم جواز
التعبد به من دون ضميمة الاستدلال بما يدل على المنع قال في الذريعة بعد ان اشار الى عدم قيام
الدليل الشرعي على ذلك وهو دليل على العدم كما في سائر الشرعيات الزائدة على ما علم في الشرع
كصلوة نافلة وصوم زائد واما منكروا التعبد فقد تعلقوا بامور احدها ما ذكرناه اولا الثاني ان الكلمة
متفقة على الاخذ به في اصول الدين وكذا في فروعه وقياسا عليها بجامع انها تكاليف شرعية الثالث
توقف النبي صلعم في خبر ذي اليدين حتى شهد ابو بكر وعمر وكان محاصل ما تعلق به المنكرون هذه الامور
الاربعة ولما كانت دعوى الاجماع الامامية مبنية على اشتباه محل النزاع بغيره لما عرفت من انهم
انما ارادوا بخبر الواحد الذي لهجت السنتهم بالمنع من الاخذ به ما جاءنا به من لا نعرف وخالف
طريقتنا الا كل ما ليس بمتواتر حتى ما يرويه ثقات اصحابنا كيف والاجماع قائم على خلافنا والطريقة
مستقيمة على عكسها وكان حديث القياس عندنا غير مسموع خصوصا وهو ههنا مع الفارق للفرق
الظاهر بين الاصول والفروع كيف لا واصول الدين كاسمها دعائم الدين واساطينه بل ليس الدين الا
ما تألف منها هل هو الا معرفة الله ورسوله والتصديق بما جاء به فكيف يقنع في التدين بالاديان والدخول
في الشرائع بغير القطع واليقين حتى يعرف من يأخذ والى من يرجع ومن هو مولاه ليأخذ بما يفهم و
ينسا في اليه من خطابا ته وصحا وبا نه كثير الناس على ان اصول الدين ظاهر الحجج ساطعة البراهين

لا مشقة فيها في التكليف بالعلم وهذا بخلاف الفروع وكان الاخير خارجا من محل النزاع اذ الكلام انما
هو في مظنون الصدق وخبر ذي اليدين مظنون الكذب لانفراده عن الجم الغفير بما يتيسر دفوعه
على ان هذا الخبر وامثاله عندنا في المهلات المقطوع ببطلانها لاشتمالها على ما يمتنع عليه ع لم يقف
الا الاول ومن ثم اقتصر عليه الشريف ابو المكارم فقال في الغنية المتعبد بالعمل بخبر الواحد لم
يرد الشرع به واذا ثبت ذلك لم يجز العمل به لان العمل لابد من كونه تابعا للعلم فاما ان يكون
ههنا تابعا للعلم بصدق الخبر او تابعا للعلم بوجوب العمل مع جواز الكذب واذا كان العلم بصدق
الواحد مرتفعا لم يبق الا العلم بوجوب العمل واذا كان ذلك موقوفا على الدليل الشرعي ولم نجد في
الشرع دليلا عليه وجب نفيه وربما اهمل بعض المتاخرين الاحتجاج باصالة عدم التعبد ونقلوا
لضميمة اعني ما دل على المنع لسهولته وعدم توقفه على اثبات هذا الاصل الذي ربما توجه المنع عليه
من حيث ان الاخذ بخبر الواحد ليس بعبادة ليكون توقيفيا خارجا عن الاصل والحق انه ان لم يكن عبادة
فهو معرف للعبادات والمعاملات وغيرها من الاحكام مع ان من ياخذ به يقول انا مكلفون بذلك
متعبدون على وجه الايجاب والتحتيم وليس التعبد خاصا بالعبادة بل كل تكليف فهو تعبد ومن
المعلوم ان التكليف والتعبد لا يكون الا بتوقيف من الشارع الا ان يكون مما يستقل به العقل وليس
هذا منه والمهم هو الحكم ما وقع لهذا البعض لما ذكرنا والكلام على الاستدلال بما دل على المنع
سيأتي انشاء الله تعالى عند كلام المص عليه فليكن الكلام الان على الاستدلال بالاصل فنقول ان كل ما
دل على الامر بطاعة رسول الله ص والنهي عن معصيته ووجوب امتثال اوامره ونواهيه والاخذ عنه
والرجوع اليه فهو توقيف من الشارع وتكليف بالاخذ بخبر من يخبر عنه اذا كان مما تطمئن النفوس
الى خبره كما كان تكليفا بالرجوع الى كلامه المسموع منه وفعله وتقريره المشاهد لاستواء الكل في صدق
اسم الطاعة على الاخذ به والمعصية على تركه حسبما جرت به عادات العبيد مع مواليهم ولتوقف
تحقق الطاعة والمعصية والاجابة على العلم القطعي بل على ما تطمئن به النفس انما يجب العلم القطعي
في الدين والدخول في الشريعة وحملها المتقولة في ذلك ان الذي تقتضي به الحكمة ويحكم به صحيح النظر
ان لا يجوز التدين بدين والدخول في شريعة الا بالعلم اليقيني الذي لا يحوم حوله شك ولا يقنع في
ذلك بالظن لما ورد فيه المذام وجاءت فيه من التقريعات والا لا نبسطا لعذر لاهل الاديان
الباطلة والمذاهب الفاسدة ولم تقم لله على احد حجة ثم بعد ان يعرف حقيقة الدين وسلامته المذهب
ويهتدي الى من يرجع من كتاب ونبي وامام فالذي يجب عليه بلا نزاع طاعة ذلك المرجع لقوله

عز وجل اطيعوا الله ورسوله واولي الامر منكم فكل ما يتحقق به مفهوم الطاعة عرفا من الطرق صح سلوكه الى
قصد الامر ولو بالاشارة شافها وحكاية وكذا التقرير والتاسي وكل ما لا يصدق عليه في العرف
اسم الطاعة فان كان موصلا الى ما في نفس الامر والواقع كالاجماع وحكم العقل القاطع فكذلك للقطع ببلوغه
الى ما عليه الشارع والا فلا بد في سلوكه من دليل يقطع العذر ومن هنا يظهر ان الاخذ بخبر الثقة جار
على الاصل فان لم يفد الا الظن لصدق الطاعة لكونه من الطرق المعتادة فيها وهذا بخلاف القياس و
الاستحسان ونحوهما من طرق الظن لعدم الصدق فلا بد في سلوكه من طريق دليل قاطع وكذا الشهرة
في الفتوى فان كلا من المفتين انما يرجع الى ظنه بنقله فلا يصدق اسم الطاعة بالاخذ بها اذ
ليس هناك قاطع يدل على الاكتفاء بها فان قلت تحقق الطاعة عرفا في الاخذ بخبر الثقة وان اقتضى جواز
العمل به ولكن ما دل على المنع من الاخذ بغير العلم وما جاء في الكتاب من الذم بالظن خصوصا ما علل بان الظن لا يغني
من الحق شيئا كما وقع في يونس والنجم قاض بالمنع من الاخذ به قلت العلم في اللغة والعرف ما تسكن به النفس
سواء بلغ الى حد القطع ام لا ولم يذكر في الصحاح والقاموس للعلم معنى سوى المعرفة قال تعالى فان
علمتموهن مؤمنات وقال تعالى لا تعلمهم نحن نعلمهم ولا تعلمونهم الله يعلمهم وما في مجمع البحرين من ان
الاصل
وكيف كان فليس المراد بالعلم في الاية العلم القطعي بل العرفي وهو ما يحصل به اطمئنان النفس وذلك
حاصل بخبر الثقة تقول علمي بذلك فلان وما كان لينهى عن ان يحدث بخبر الثقة فانما نهى عن البهت
كما حكى القمي في تفسيرها عن النبي ص وعن الحسن في تفسيرها لا تقف اخاك المسلم اذا مر بك فتقول
هذا يفعل كذا وما تيه يفعل كذا ولم تره ولم تسمعه ولم تسمع ولئن كان العفو بمعنى الاتباع كما قيل فالمراد
اتباع ما ليس بمعلوم عرفا اصلا ولكن ذلك من خواصه ص واما ما جاء في الظن فالمراد به في الاغلب والله
اعلم ما يقابل العلم المذكور وهو ما لم تطمئن به النفس من الخرص والتخمين والتردد ونحوها قوله تعالى
في النجم ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس وفي مجمع البحرين انه في الشك اكثر من ان تحصى واما المثال
فلا يبعد ان يراد به ذلك ايضا بل الظ فيه ذلك فانه يقول في يونس بعد قوله هل من شركائكم من يهدي
الى الحق الاية وما يتبع اكثرهم اي فيما يعتقدون الا ظنا لا يستندون فيه الى ماخذ والى مجرد الخيالات
الفاسدة ان الظن لا يغني من الحق اي من الاعتقاد الحق شيئا وفي النجم بعد قوله ان الذين لا يؤمنون
بالاخرة ليسمون الملائكة تسمية الانثى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق
شيئا وقد قال في في الظن التردد الراجح بين طرفي الاعتقاد الغير الجازم وكيف كان فهو لم يتعرض فيهما

لما تطمئن به النفس بل للخرص والتخمين الذي لا يرجع فيهما الى شيء يعول عليه ولا كلام لنا في منعه ولكنه
مخصوص بما عدا ذلك وكيف يراد ما يتحقق به طاعة الله ورسوله واولي الامر كيف يلام على سلوكه
ولكن ما وردت عليه المذام انما هو الاخذ بالظن من حيث هو ظن واخذنا بالخبر المظنون لم يكن من حيث
هو ظن والا لاخذنا بكل ظن بل لصدوره من الشارع برواية من تطمئن به النفس ولا وليس هنا
الى العلم لقيام القاطع عليه كما هو التحقيق ولهذا البحث تتمة في بحث الاجتهاد وليس هذا منافيا
لهذه الخطابات على الاعتقادات كما صار اليه بعضهم على ما هو ظاهر السوق ليجيء اختصاص المورد لا
يقتضي تخصيص الوارد على عمومه حتى يعم مثل القياس والاستحسان غايته ما هنالك انه خص منها ما عدا
ما يتحقق به الطاعة فان قلت اذا كان خبر الثقة معدودا في الطرق بالاصالة فهلا اكتفيتم به في الفروع
واي فرق بين الاصول والفروع بعد ان يكون المرجع واحدا والطاعة لواحد فلنا خبر الثقة وان كان في
حد ذاته طريقا لكنه ينقدح بادنى عارض من مبعد كاعراض الاصحاب او معارض فيزول الاطمئنان
وينقلب الظن شكا او وهما ولا ريب ان اثبات مدرك الاحكام الشرعية يتحقق به الطاعة في العادة كالقياس
والاستحسان من مهمات الامور التي تعم بها البلوى ويقتضي بحسب العادة لو كان حقا تواتر الاخبار به او
اشتهارها واستفاضتها فاذا لم يجئ فيه الا خبر احاد لم يحصل به الاطمئنان وعد في الاوهام فكيف اذا
ورد عليه ما يعارضه كما تعارضت الاخبار في القياس من طرق القوم والاكثرون على ان الاخذ بخبر الواحد
خارج من الاصل كسائر الظنيات ومن ثم اشتهر الاستدلال على حجيته فمنهم من تعلق بالكتاب والسنة
ومنهم من تعلق بالاجماع ومنهم من تعلق بدليل العقل على اختلاف انحائه حسب ما مر مفصلا وهو جوابهم
عن عمدة ادلة المانعين اعني الاول ثم ان قضية الاحتجاج بالعقل في المسلك الاول الذي حكيناه عن
صاحب المعالم وغيره والثاني الذي حكيناه عن ابي الحسين وجماعة تاصيل اصل جديد شرعي لوجوب
الاخذ بالظن الا ما اخرجه الدليل عكس الاصل السابق وقد بنى عليه الشريف لما اصل القول بحجية الشهرة لعدم
قيام الدليل على المنع من الاخذ بها كما قام في القياس والاستحسان بل ربما قام على الاخذ بها كالمقبولة
وان تردد في الاطلاق والتقييد فحكم بالحجية مطلقا في مقام وقيدها في اخر بما اذا انضم اليها ما ليس بحجة
من الاخبار كالخبر الضعيف وقد مر الكلام عليه في باب الاجماع والكلام على الشهرة ونقول ههنا ان
القياس الذي بنوا عليه هذا الاصل الجديد مبني على مقدمتين احدهما ان باب العلم في اكثر الفرعيات
منسد والثانية ان انسداد باب العلم قاض بجواز الاخذ مطلق الظن اي من حيث هو ظن الا ان يقوم
الدليل على المنع والا لكان تكليفا بالاطاق وكلتاهما في حيز المنع اما الاولى فلان مراد موجبي العلم

بالعلم ما يتناول الظنون الحاصلة من ظواهر القواطع من عموم او فحوى او مفهوم والادلة العقلية او ما يوافق شيئا
من ذلك من اخبار الاحاد وانسداد باب العلم بهذا المعنى الشامل لذلك كله وللاجماعات التي لا تكاد
تحصى في اكثر الفرعيات ممنوع واما الثانية فلان انسداد باب العلم بعد تسليمه لا يقتضي اعتبار الظن من
حيث هو ظن وانما يقتضي مدركا للاحكام ومن الجائز ان يختار الشارع نوعا منه مخصوصا وهو ما يحصل
باخبار الاحاد بخصوصه لقيام الاجماع على ذلك وعلى جميع ما ذلك كله ومضى على ما تقدم توضيحه في الشهرة
هذا ومن الناس من زعم ان الاصل الاصيل جواز الاخذ بالظن في كل شيء الا ما قام الدليل على منعه او قضى
ما دلت الخطابات على المنع في الاعتقادات كما هو ظاهر السوق وعليه مبنى اثبات القياس مدركا على
الظاهر اذ دعوى الاجماع على الحجية مع مخالفة الشيعة وكثير من العامة غير مسموعة وانما مدارهم في
ذلك على اصالة جواز الاخذ بالظن كما صرح به بعضهم وان كان ظاهر الاكثر المنع من الاخذ في الاصول
الا بالقاطع فكانت الاقوال في هذه المسألة ثلثة احدها اصالة المنع من الاخذ بالظن في كل مرة الا
ما قام الدليل عليه كخبر الواحد الثاني العكس وهو اصالة جواز الاخذ به الا ما قام الدليل على منعه كالقياس
الثالث اصالة الجواز في الفرعيات والمنع في غيرها وذلك ان الاصل هو المنع ثم قضى انسداد باب العلم
في الفرعيات بجواز الاخذ به فكان اصلا جديدا فيها قوله والجواب الخ بنى الجواب على منع كلتا المقدمتين
ولو بناه على منع احدهما وفرعه هكذا ان اريد باتباع الظن الاخذ بالظن من حيث هو ظن منعنا الصغرى
القائلة بان العمل بخبر الواحد اتباع للظن فان من ياخذ لا ياخذ به من حيث هو ظن والا لاخذ بكل ظن
بل من حيث ان فيه رواه الثقة فان قلت صدوره عن المعصوم ع مظنون ايضا قلت ظن الحكم
وظن صدور الخطاب مر واحد والا لاخذ به انما كان من حيث ان فيه رواه الثقة وذلك قطعي
كما عرفت وان اريد المطلق اي اتباع ما هو في نفس الامر ظن منعنا الكبرى القائلة بان اتباع الظن
مطلقا غير جائز وقلنا ان الذي لا يجوز انما هو اتباع الظن من حيث هو ظن لكان اسبق الى
المرام اذ لا محيص من التزام احد الامرين بخلاف ما صنع اذ قد يقال على منع الكبرى ان خصوص المورد
لا يستلزم تخصيص الوارد قوله وانما مناط العمل الخ قد يقال ان نسبته الى اهل بيت
العصمة لا يخرجه من دائرة الظن والجواب ان ليس الغرض الا توجيه المنع على الصغرى القائلة
بان العمل بخبر الواحد اتباع للظن بناء على ان المراد باتباع الظن من حيث هو ظن والعمل بخبر الواحد
وان كان اتباع شيء هو في نفس الامر مظنون لا مقطوع به لكن لا من حيث انه مظنون بل لانه
منسوب الى المعصوم على لسان الثقة مع قطع النظر عن كونه مفيدا للظن او للعلم ولما كان هنالك

مظنة سوال وهو ان النزاع انما هو فيما يفيد الظن فما بال الجواب بقوله وعلى تقدير القول به وحاصله
ان النزاع وان كان فيما علم انه مظنون لكن العمل به ليس من حيث انه مظنون بل من حيث انه صادر من
المعصوم بواسطة الثقة **قوله** وايضا فان العمل به الخ هذا طريق آخر لمنع الصغرى وحاصله انا لا نسلم
ان العمل بخبر الواحد اتباع للظن بل هو اخذ بالعلم وانه الاولى وانما قلنا ان قيام القاطع على جواز الاخذ به
لا يخرجه عن كونه اخذا بالظن ومتبعا له فلا يتوجه المنع اذ لم يوخذ في الظن كونه لا اخذ به غير معلوم وح
فيتم الانتاج اذ يصدق ان العمل بخبر الواحد اتباع للظن واتباع الظن محظور فينتج ان العمل بخبر الواحد محظور
فان قلت ظاهر قولنا اتباع الظن ان القائد هو الظن والقائد في خبر الواحد انما هو العلم قلت لا ريب
ان القائد الى الحكم المستفاد منه انما هو ظن سند وده والعلم انما قاد الى العمل به وكيف كان فقد تحقق
فيه اتباع للظن من حيث الحكم المذكور وان تضمن مع ذلك اتباعا للعلم من جهة العمل بالخبر ولم يوخذ
فيها الحصر في اتباع الظن اذ لم يقل العمل بخبر الواحد اتباع للظن فحسب كي يتوجه المنع بذلك نعم يتوجه
المنع به على الكبرى وذلك بان يقال لا نسلم ان اتباع الظن محظور بل ما لم يرجع الى علم وخبر الواحد مما
يرجع اليه لقيام القاطع عليه **قوله** ومنها منع الكبرى الخ قد عرفت ما فيه وانه يتم ذلك وهو يقول
محضا وان الظن لا يغني من الحق شيئا ومن المعلوم ان اللام فيه للطبيعة نعم يتوجه عليها ما مر من ان
المراد ان المحظور انما هو الاخذ بالظن من حيث هو ظن كما هو طريقة من وردت عليه المذام ووجهت
اليهم الائمة من اهل الاديان الباطلة والمذاهب الفاسدة لا مطلقا وهذا هو القول الفصل والمذهب
الجزل في فهم هذه الخطابات فلا حاجة الى استثناء شيء منها بل تبقى على عمومها واطلاقها **قوله**
وايضا فان المطلوب الخ هذا منه تنزل كانه يقول لئن سلمنا انه غير مخصوص بالسياق يمكن ان نقول انه مخصوص
بما دل على حجية خبر الواحد الثاني فان المحتج على الاول ما عدا اصول الدين فيتناول الاحكام الفرعية و
مسائل اصول الفقه وعلى الثاني خبر الواحد ليس الا ان يقال ان فيما نطقنا به ما هو امكن من هذه و
ادل على المطلب كالاجماع واستقامة الطريقة لقيام الاحتمال هنا وانتفائه هناك فكان فضاء عن هذه
النصوص الظن وابن يقع من القطع مع انا قد عرفناك غير مرة ان التكافؤ ليس بشرط وانما المدار على غلبة الظن
بالتخصيص والتقييد على ان بازاء هذه النصوص ما هو اكثر منها عددا واظهر دلالة على التكليف بالعمل
وهي كل ما دل على وجوب الطاعة والنهي عن المعصية وامتثال الاوامر والنواهي وبينها القيل عموم من
وجه وتخصيص ما جاء في الطاعة بما جاء في الظن حتى يكون المعنى اطيعوا الا في الظنون ليس اولى من العكس
حتى يكون المعنى لا تتبع الظن الا في الطاعة فتعين الجمع بما هو التحقيق من ان المراد بالظن الظن من حيث

هو ظن ولا تخصيص **قوله** للعمل بخبر الواحد بهذا الزمان شرايط العاملون بخبر الاحاد من الفريقين
لا ياخذون بها مطلقا بل بشرائط معروفة الا الحشوية فانهم يتعلقون بكل ما يروونه واما الشرايط
المعروفة فيما بينهم خمسة كلها في الراوي ومرجعها الى رجحان الصدق في الخبر الاول العقل لخبر المجنون من
الضبط والاحتراز عن الخلل مع استغناء التخوف المانع من الكذب ولا فترا اللهم الا ان يكون دوريا مفصل
حال افاقته الا ان يونس فيها ايضا فيرد الثاني البلوغ ولو حال الاداء الا ان يكون قصر في التلقي لكن
العدالة تمنع من ذا ولو اثر ما يخاف التقصير فيه ثم ان لم يكن مميزا فلا كلام لما مر في المجنون من الوجهين و
ان كان مميزا فالمعروف انه كذلك لتانيهما فلا يحصل الا طبان وان كان من اهل الاصلاح فان المجهل
ترغات خصوصا على ما اشتهر من قبول خبر الواحد على خلاف الاصل وانما كان لقيام الدليل فيقتصر على قدره
والمعلوم من الاجماع واستقامة الطريقة انما هو خبر البالغ وكذا باقي الادلة ومن اهل الخلاف من خالف
فيه قياسا على جواز الاقتداء به ولا يخفى ضعفه لمنع الحكم في المقيس عليه مع الفارق لجواز الصلوة عندهم
خلف كل بر وفاجر واما قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الجراحات عند الكل وفي القتل
عند العامة وبعض اصحابنا مع انه قد احتيط في الشهادة ما لم يحتط في الرواية ومن ثم اختلف في قبول
شهادة العبد ولم يختلف في روايته واعتبر العدد في الشهادة ولم يعتبر في الرواية فقد استثني شرعا
لمسيس الحاجة لكثرة وقوع الجنايات فيما بينهم مع عدم حضور العدول فلو لم تعتبر شهادتهم لضاعت الحقوق
كما استثني من قاعدة اعتبار التعدد في الشهادة شهادة خزيمة ذي الشهادتين ومن قاعدة حرمة المزابنة
بل هو منه الربا بيع العرايا الثالث الاسلام فلا تقبل رواية الكافر باجماع العلماء كما حكى العلامة وان يرجح
صدقه بان كان ممن يتحرج عن الكذب كما يتفق كثيرا اقتصارا على مورد الدليل ولا حاجة الى التعلق به بكونه
فاسقا في العرف القديم لقوله عز من قائل ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون مع قوله فيهم
فاولئك هم الكافرون اولا به ولعن الفاسق بالرد وابو حنيفة وان قبل شهادة الذمي لمكان الضرورة كما في
الصبيان قياسا او للدليل اخرا لا انه صرح بعدم قبول روايته فلم يقدح اجماعهم بخلافه واما اهل الضلال من
هذه الفرقة فمن بلغت ضلالته الى الكفر كالغلاة والخوارج فكالكافر الاصلي لانكارهم ما هو ضروري في الدين
كبطلان القول بالحلول ووجوب مودة اهل البيت وحرمة استباحة دار الاسلام واخذها من اهاليها
قهرا بعد قتلهم وسبي ذراريهم وقول شارح الشرح وصاحب النقود عندهم بهم الا استثناء اي علوا على
المتبعين والاستنبط الحرام كالمتعسف في تاويل ما استرت عليه طريقتهم الفاسدة ومن لم تبلغ
ضلالته الى الكفر فان كان واضحة كالمرجئة عند من لم يكفرهم فالجبائيان والقاضي وجماعة من الاصوليين

على رده والشافعي واتباعه واكثر الفقهاء على القبول وهو اختيار الغزالي وابي الحسين البصري
وكثير من الاصوليين على ما في هذه الاحكام هذا كله اذا لم يكن من مذهبه اباحة الكذب والا فالاتفاق
على الرد وذلك كالخطابية والكرامية فقد اشتهر عنهم جواز الكذب على رسول الله صلعم لنصرة
الحق فهم ينتحلون الاخبار في تقويم مذهبهم لزعمهم انه هو الحق احتج الاولون بآية النباء فان ضلالتهم
من اعظم الفسق والاخرون بقوله نحن ناخذ بالظاهر ولا ريب ان الحكم بصدقه يظن الصدق هو الظاهر
وباجماع الصحابة على قبول قتلة عثمان شهادة وروايته مع ان قتله من افحش البدع واجاب المتأخرون
كابن الحاجب ومن يليه عن الاول بان آية النباء اولى بالتقديم من الخبر لتواترها وعدم تواتره ولا
خصاصها بالفاسق وتناوله للفاسق والعدل ودلالة الخاص اظهر من دلالة العام ولابهام يخص اذ كل فاسق
مردود بخلاف انه مخصوص بالكافر والفاسق اذا ظن صدقهما اذ لا يوخذ بهما اتفاقا وعن الثاني بمنع
الاجماع على القبول ولو سلم فقتله ليس من البدع الواضحة كيف والقتلة لا يرون انهم مبتدعون في ذلك
بل وكثير من غيرهم وانما كان من اجتهاد والبس في اختلافهم في رد اهل الضلال وان كانت ضلالتهم فاحشة
مع اتفاقهم على رد الفاسق هو ان الفاسق مقدم على الفسق مع علمه بالفسق بخلاف المبتدع فانه يقدم
غير معترف بالفسق والى هذا اشار بعض المحققين حيث قال والمراد بالفاسق الذي لا يقبل قوله
اجماعا الفاسق العالم بفسق نفسه لجرأته على الاقدام على الفسق فترتفع الثقة بكلامه بخلاف المبتدع
قلت وبهذا يندفع ما اورده المتأخرون على الاكثرين في الاحتجاج بالخبر اذ لا تعارض على هذا بين الآية
والرواية نعم قد يقال على الثاني ان كان الاجتهاد مصححا للعمل مخرجا للعامل عن الابتداع فالكل مجتهدون
ويجاب بان الكلام في اهل البدع الواضحة ومعنى وضوحها قيام الحجة على خلافها ومتى قامت الحجة وظهرت
المحجة امتنع الاجتهاد في مقابلتها خصوصا اذا كان ضروريا كما في المجسمة والغلاة والخوارج فان بطلان التجسم
والحلول ووجوب مودة الآل من بديهيات دين الاسلام ومن ثم حكمنا نحن بكفرهم ثم فان قلت هو لا انما
انكروا على الخوارج احلالهم الشنيعة دون البغض قلت احالهم هذه ان كانت على طريقة الاستباحة بحيث
يتدينون بها فذلك الكفر لما فيه من انكار الضروريات والا فلا اقل من الفسق وكانهم اعرضوا عن البغض لانهم
انه كان عن اجتهاد وهذه ضلالة وانى يصح الاجتهاد في مقابلة الضرورة والا فهم ايضا لا يستبعدون حتى
يحكموا بكفر المستباح اقتدى بذلك اجتهادا يتدينون به واما من لم تكن بدعته واضحة كالقول بنفي الرؤية وعينية
الصفات وخلق القرآن وافعال العباد عند الاشاعرة وكالقول بالعكس عند المعتزلة فقد اتفقوا على قبول
مثله قال ابن الحاجب واتباعه بعده حكاية للاتفاق وان لم تكن واضحة لقوة الشبهة من الجانبين وادعى

كل من الخصمين القطع قالوا وما يتوهم انه فسق كشرب النبيذ ولعب الشطرنج فاو فقا من مجتهد يراها حلالا
او مقلد له وذلك فالقاطع انه ليس بفاسق اما اذا قلنا كل مجتهد مصيب فظاهر وان قلنا المصيب واحد
فكذلك لانه يجب على المجتهد العمل بظنه وعلى المقلد اتباع المجتهد وللعلامة في تقرير هذا الخلاف
مسلك آخر وذلك انه حكى اولا الاتفاق على رد الكافرين من غير اهل القبلة ثم حكم بان الكافر منهم كذلك
وحكى خلاف ابي الحسين وانه احتج بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن البصري وقتادة وعمرو
بن عبيد مع علمهم بمذهبهم وحكمهم بكفر من يتدين به ثم اجاب ولا نمنع كلا المقدمتين ونمنع اجماع
اصحاب الحديث على قبول رواية امثال هؤلاء وانما قبل البعض ولا حجة فيه انما الحجة في الاجماع وكيف
كان فهذا الخلاف انما هو بين اهل الخلاف واما اصحابنا فالمعروف بينهم اشتراط الايمان لدخوله في
العدالة ولآية النباء لفسق المخالف بتقصيره في النظر وجموده على تقليد السلف سيما والحجة ظاهرة والمحجة
واضحة والاعتراض على ذلك بان المراد في الآية الفاسق في العرف القديم وهو الفاجر لا المعنى الحادث في المتشرعة
بمعنى عدم الاختصاص بما يخالف ذلك في العرف القديم قال في ق الفسق بالكسر الترك لامر الله والعصيان و
والخروج عن طريق الحق والفجور وفسق في الجمع بالخروج عن الطاعة ثم حكى ان اصل الفسق خروج الشيء عن الشيء
على وجه الفساد قال ومنه ففسق عن امر ربه اي خرج وفسقوا اي خرجوا عن امرنا عاصين لنا ولا فسوق
اي لا خروج عن حدود الشرع بالسبب وارتكاب المحرمات ولا ريب ان المناسب للمعنى الشرعي انما هو
الاول اعني العصيان لا خصوص الفجور وهو الشايع فيه كقوله ففسق وفسقوا ولا فسوق وذلك فمن لم
من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون ان الله لا يهدي القوم الفاسقين وقوله اولئك هم الفاسقون
في مواطن لا تكاد تحصى خصوصا وقد قال في ق وليس في كلام العرب فاعل هو لا شعرهم فاسق على انه عربي الرابع
الضبط وهو قوة الحفظ وذلك بان يحفظ ما سمعه غالبا ولا يزول ما حفظه بسرعة فمن لا يتمكن غالبا
من حفظ الاخبار لشدة الذهول او يغلب عليه السهو والنسيان وان تمكن اولا من الحفظ لا تقبل روايته
لعدم غلبة الظن بخبر مثله بل ولا يتحقق الظن بعد العلم بحاله فان عولنا في قبول الاخبار على غلبة الظن
واطمينان النفس فلا وجه له وان كان على الاجماع فمعلوم انهم ما كانوا لياخذوا بخبر حتى يغلب الظن بمطابقته
للواقع وما ذكره الشهيد الثاني من ان اعتبار العدالة يغني عن اشتراط الضبط لان العدالة لا تجازف برواية
ما ليس بمضبوط على الوجه المعتبر فليس بشيء اذ ليس الغرض من اشتراط الضبط الامن من المجازفة لتدكون
وانما المقصود التحرز عن الخلل الواقع على سبيل الخطاء فان غير الضابط ربما روى الخطاء وربما اشترط
مع ذلك ان يكون عارفا بالالفاظ ونكات المعاني ومعاني التراكيب واختلاف الاساليب هذا انما

بحيث حيث يكون الرواية بالمعنى الخامس العدالة وهي عند الجمهور ومتأخري اصحابنا كالعلامة ومن
تأخر عنه ملكة تبعث على ملازمة التقوى وهي لغة الحذر وشرعا هي اجتناب الكبائر وعدم
الاصرار على الصغائر لان الذي يجب الحذر عنه انما هو ذلك واما غيره فيقع مكفرا باجتنابه كما قال
عز من قائل ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما والمروة وهي
اتباع محاسن العادات واجتناب مساويها من الامور الخسيسة وان كانت مما يقع مكفرا او من
المكروهات وذلك كلبس الفقيه لباس الجندي والاكل في الاسواق والجامع والبول في الشوارع وقت
سلوك الناس وكشف الراس ومد الرجلين في الجامع وتقبيل الامة في المحاضر والاكثار من الحكايات
المضحكة والمضايقة في اليسير الذي لا يناسب حاله والجلوس مجانبة بما يؤذن بخفة النفس ودناءة الهمة
وعدم المبالاة ويختلف ذلك بحسب الاحوال والاوقات ومن ثم قيل في تعريفها هي ان يسلك سلوك
امثاله عادة في زمانه ومكانه وما يليق بحاله وكيف كان فارتكاب الصغيرة اذا لم تكن خسيسة غير قادح
في العدالة قطعا الا مع الاصرار نعم الاكثار من الصغائر المتخللة بحيث يكون ارتكابه لها اذا عرضت اكثر
من اجتنابه مع عدم التوبة قادح بالاجماع كما في الذخيرة اذ لا يكون ذلك عادة الا عن اصرار على المعصية ولا
قدح فيها ترك المندوبات الا ان يبلغ حدا يؤذن بقلة المبالاة بالدين وعدم الاهتمام بكمالات الشرع
ومثله ترك جميع المندوبات قال الشهيد الثاني لو اعتاد ترك صنف كالجماعة والنوافل ونحو ذلك
كترك الجميع لاشتمالها على العلة المقتضية لذلك نعم لو تركها احيانا لم يضر واما المتقدمون فانهم وان لم يعرفوها
بالملكة النفسانية الا ان ما ذكروه في بيانها لا يابى ان ينزل على ذلك قال الشيخ في المبسوط العدالة في اللغة
ان يكون الانسان متعادل الاحوال متساويا وفي الشريعة هو من كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا
في احكامه فالعدل في الدين ان يكون مسلما لا يعرف منه شيء من اسباب الفسق وفي المروة ان يكون
مجتنبا للامور التي تسقط المروة مثل الاكل في الطرقات ومد الرجل بين الناس ولبس الثياب المصبغة
وفي الاحكام ان يكون بالغا عاقلا ومعلوم انه انما يريد معرفة ذلك بعد الاختبار اذ لا يعرف الاجتناب الا به
وكما ان عدم ظهور الاحجام في الحروب يدل على الشجاعة وعدم ظهور المنع في الاستطاعة بالذات يدل على
الكرم كذلك عدم ظهور الفسق مما ينافي العدالة يدل على العدالة وهل تعرف الملكات الا بآثارها وعدم
ظهور ما ينافيها وقال ابن حمزة الحر تقبل شهادته اذا كان عدلا في ثلثة اشياء وذكر قريبا مما ذكره الشيخ
وقال ابن الجنيد اذا كان الشاهد حرا بالغا مؤمنا بصيرا معروف النسب مرضيا غير مشهور بكذب في شهادة
ولا بارتكاب كبيرة ولا اصرار على صغيرة حسن التيقظ عالما بمعاني الاقوال عارفا باحكام الشهادة غير معروف

بحيف

بحيف على معامل ولا تهاون بواجب من علم او عمل ولا معروف بمباشرة اهل الباطل والدخول في جملتهم ولا با
لحرص على الدنيا ولا بساقط المروة بريئا من اهواء البدع التي توجب على المؤمنين البراءة من اهلها فهو
من اهل العدالة المقبول شهادتهم وهو ظاهر في ذلك ثم ليس في كلام المفيد وابني البراج وابي
الصلاح والشيخ في النهاية على ما هو مسطور في الذخيرة والمحقق ما يدل ظاهرا على اعتبار المروة
وكان من لم يعتبرها نظر الى ان مخالفتها مخالفة العادة دون الشريعة لكنك تعلم ان مخالفة العادة تكشف
عن مساواة قال بعض الاعلام الوجه انه لا تقبل شهادة من لا مروة له لان طرح المروة اما ان يكون لخبل
ونقصان او قلة مبالاة وحياء وعلى التقديرين يبطل الثقة والاعتماد على قوله اما الخبل فظ
واما قلة الحياء فلان من لا حياء له يصنع ما شاء كما ورد في الخبر قلت لعل بالبعيد اعتبار السلف
لها وكفاك منبها على ذلك حديث البرذون وكيف كان فكلام المتقدمين وان كان ظاهرا في ان
العدالة هي نفس القيام بالواجبات والاجتناب عن المنهيات الا ان ذلك لا يكون الا عن ملكة
وكذلك قول المفيد وهو اشدهم اقتصادا في بيانها العدل من كان معروفا بالدين والورع عن
محارم الله تعالى وما كان ليكون ذا دين وورع يشتهر ويعرف بهما الا وهما ملكة فيه غير ان الملكة لما كانت
حقيقة لا تعرف الا بآثارها فقد بانت الكلمة وافضى بها هنالك انهم اختلفوا فيما تعرف به العدالة
فمنهم من اكتفى بحسن الظاهر بل قال بعضهم ان المسلمين على ظاهر العدالة ومنهم من شرط الاختبار
المميز قول بين الخلق والتخلق والطبع والتكلف والطوية مستقيمة على الاول في الشهادات وعلى الثاني
في الرواية على ما تنطق به كتب الرجال وطريقتهم في الجرح والتعديل فان قلت قضي ما قضت به آية النبأ
اشتراط عدم الفسق فاما كون ذلك عن ملكة حتى اذا كان حديث عهد بتكليف لم تقبل ما لم تصر ملكة
فلا بد من دليل ثم دعوى اشتراط المروة غريبة عن البرهان ليس في الاخبار منها عين ولا اثر قلنا الناس
مجمعون على اشتراط العدالة واكثر ما جاء من الاخبار في بيان العدل قد اخذ فيه كونه معروفا بما لا يحصل
عادة الا عن ملكة ففي بعضها ان يكون معروفا بالستر والعفاف واجتناب الكبائر والكف عن شهوات
الجوارح الاربع البطن والفرج واليد واللسان والمحافظة على الصلوات في اوقاتها مع جماعة
المسلمين وفي اخر ان يعرف بالصلاح في نفسه وفي بعضها اذا كن مستورات معروفات بالستر والعفاف
مطيعات الى غير ذلك وكفاك شاهدا صحيح ابن ابي يعفور الآتية مع ان قضية التعليل في الاية ان
لا يؤمن الا عن وثوق وحديث العهد يبعد عن الوثوق الا ان يكون قبل البلوغ على التدين والورع
كما يشاهد في بعض المراهقين وتلك هي الملكة واما حديث المروة فان تاركها مما تسرع فيه الظنون

الظنون وتمتنع في الحكاية بالتظني فلا تغلب الظن بخبره مع ما في قوله ان تصيبوا الآية من الدلالة
على عدم جواز الاخذ الا بعد التفقد فلا اقل من غلبة الظن وقد يقال لو كانت العدالة هي
الملكة لم تزل بعروض ما ينافيها من معصية وخلاف مروة ثم لم تعد بمجرد التوبة مع ان الاصحاب
حاكمون بكلا الامرين وان لم يرد ما عرض له المنافي فلم يقبلوا توبته حتى ان الشيخ اكتفى في موضع
من المبسوط في قبول الشهادة باظهار التوبة عقيب قول الحاكم اقبل شهادتك واعتبار اصلاح
العمل بعد ذلك سنة او ستة اشهر مذهب لبعض العامة والجواب ان الملكة بعد ثبوتها وان
كانت لا تزول بمخالفة مقتضاها في بعض الاحيان الا انه لما كان مدار المنافع والمضار على الآثار جعل
الشارع الاثر المخالف لمقتضاها مزيلا لحكمها بالاجماع والتوبة رافعة لهذا المزيل كما هو شأنها لكن
لا يكفي مجرد قول تبت كما يظهر من الشيخ خصوصا في المجروح بالاخبار غير عدل ان كان اختبارا عن النفس
لكن الحق انه انشاء بمنزلة كلمة التعجب عند ثبوت معناه في النفس بل لا بد من الاختبار حتى يحصل
الظن بحصول الندم الذي هو التوبة ثم لا يحتاج الى طول ممارسته كما في اصل الملكة بل بما يظهر في الحال
او نقول ان وقوع المنافي يدل على ان ما فيه لم يكن باعثا على الاجتناب فاذا ظهرت التوبة بعد الاختبار
خبر ظهر ان ما فيه قد صار مما يبعث على الاجتناب الا انه تاب ولا نعم من بعد وقد يستدل على ان
العدالة هي الملكة بانها لو كانت عبارة عن حسن الظاهر فضلا عن ظاهر الاسلام لكان اذا ظهر حسن
ظاهر انسان لاحد وعدم حسنه لاخر اقتضى ذلك اجتماع النقيضين في ذلك الانسان في نفس الامر
والواقع العدالة وعدمها والتحقيق حسن الظاهر في نفس الامر وعدمه كذلك فان ذهبت فاقول ان حسن
الظاهر لا يستلزم مطابقته لحسن الباطن قلنا هذا ما كنا نبغي ونقول ان حسن الظاهر طريق الى معرفة
العدالة فربما اصاب وربما اخطأ لا انه نفس العدالة فان قلت ان حسن الظاهر وعدمه متنافيان وها تنتقض
سميتهما باسم العدالة وعدمها ام لم تسم فان لم تضره لا اجتماع لاختلاف النسبة حسن عند واحد وغير
حسن عند اخر فكذا العدالة وليس هنالك الا التسمية ولا مشاحة قلت لا ريب ان العدل ما كان
عدلا في نفس الامر والواقع مع قطع النظر عن علم الناس به واطلاعهم عليه ولا يتم ذلك الا بالقول بالملكة
فان قلت فليرد محض الظاهر الواقعي حتى يكون العدل من كان حسن الظاهر في نفسه مع قطع النظر
عن اطلاع الغير قلنا ان اريد به ما يتراءى للناظر جاء اجتماع العدالة وعدمها في الواقع عند اختلاف
حاله بالنسبة الى اثنين فان اريد ما وراء ذلك فليس الا الملكة التي قد يصيبها الرائي وقد يخطئها وقد
يمنع ما فرض وقوعه من اجتماع حسن الظاهر وقبحه في شخص واحد في وقت واحد وما ادعي فلان تحقق

اناهر

اناهر احد الامرين كان يكون ظاهره حسنا ويطلع انسان على صدور قبيح منه وذلك قبيح لا قبح ظاهر فيبطل
الاستدلال من اصله وقال السيد الشارح ما حاصله ان هذه الملكة اعني الكيفية الراسخة في النفس المانعة
من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر وما ينافي المروة ولا ريب في كونها عدالة لانها قوة منشاؤها ثلاث
اعتدالات في النفس اعتدال بين البلادة والجربزة ويسمى بالحكمة واعتدال بين افراط الشهوة وتفريطها
ويسمى بالعفة واعتدال بين طرفي الغضبية اعني الظلم والانظلام ويسمى بالشجاعة وذلك انه اذا
اعتدلت هذه القوى حصل كيفية وحدانية شبيهة بالمزاج كما انها تحصل بعد الفعل والانفعال بين طرفي
تلك القوى وانكسار سورة كل منها فاذا حصلت تلك الكيفية في النفس جاءت ملازمة التقوى والمروة
واذا كانت هذه الكيفية مبتنية على هذه الاعتدالات فكيف لا تكون عدالة لكن لم يقم دليل شرعي فضلا عن
قاطع على اشتراط تحقق هذا المعنى في نفس الامر والواقع حيث ما اشترط العدالة كالشهادة والامامة
كيف وهذه الصفة المجيدة المتولدة من هذه الصفات الحميدة لا تحصل الا للاوحدي الذي لا يسمح
الدهر بمثله الا نادرا مع شدة الحاجة الى العدل في كل فرقة من سكان البر والبحر فلو توقف استقامة
نظام الشريعة عليه قال ودعوى ان الشارع وان اعتبر هذه الملكة لكنه جعل حسن الظاهر مع عدم شهود
الحاكم او المأموم على ما ينافيها دليلا عليها وذلك غير عزيز بل حاصل في اكثر الناس قاضية بانتفاء ثمرة
النزاع لاتفاقهم على اشتراط حسن الظاهر وعدم ظهور المنافي الا من شذ ممن يكتفي بظاهر الاسلام موجبة
للعبث في هذا الاعتبار من الشارع اعني اعتبار ثبوت هذه الملكة اولا والاكتفاء في الاستدلال على ثبوتها
بحسن الظاهر واي فائدة في ذلك نعم هنا شيء يقرب اعتبارها وهو ان الاطمئنان التام باجتناب المعاصي
في الواقع انما يحصل مع العلم او الظن بحصول هذه الملكة واما صحيح ابن ابي يعفور فهي عليهم لا لهم ثم ذكر ان
غاية ما ظهر له بعد الاختبار اشتراط كون الامام والشاهد من اهل الصلاح الذين يرغبون في المستحبات
كالجماعة ونحوها وربما يعول في عدم اختبار الزوال اما بالاجتناب والستر وان الحوبة ما تداركه لحيته بالندم
وربما في وجوههم لكانت آثار الخجل فمن كان هذه لكانته صلينا خلفه وقبلنا شهادته وان لم نعاشره اصلا وهذه
هي العدالة المشروطة في الامام والشاهد واما الراوي فالظاهر عندي ما اعتبره الشيخ من التحرج عن الكذب حسبما
تدل عليه آية النبأ ويقتضيه تعليلها فانه لا يظهر منها اكثر من اشتراط الاطمئنان هذا حاصل ما ذكره في هذا الباب
ونحن نقول انا نقضي بما اعتبره اصحاب الملكة ان يكون في النفس كيفية تبعث على ملازمة التقوى والمروة وبالجملة
ان تكون نفسه بحيث تدعوه الى ذلك اما بمخوف من الله جل شانه مع السعي بمجاهدة مع التأييد ولا توقف
لذلك على ثبوت الشجاعة والحكمة فكم من عدل جبان او فاطر لعلهم لم يعلم هل هو من المعاني النفسية والامور

الظاهرية كيف ومن تفسيرها بحسن الظاهر يقولان لفظ العدالة لم توضع لتلك الملكة ولم يرد به وان كان في نفسها امرا معتبرا لان الكلام انما هو في المعنا المراد من هذه الكلمة عرفا وشرعا وليس وجود النفوس التي تدعو الى مجانبة الكباير وحسن الاخلاق يعز بر على نحو ما تقول لكنها ليس بالكثير بالنسبة الى ما سواها واما حديث انتفاء الفائدة في النزاع ولزوم العبث في الاعتبار فالذي يقول بالملكة لا يقنع الا بالاختبار المميز بين التخلق والتخلق على ان حسن الظاهر مع عدم ظهور المنافي كاف في الدلالة على ثبوت هذه الكيفية كما انه عدم ظهور الاحجام في الحروب كاف في الدلالة على الشجاعة وعدم المنع في الحاجات كاف في الدلالة على الكرم وهل نعرف الملكات الا باثارها وما كانوا يكتفون بعدم ظهور المنافي وان كان الجهل بحاله بل يعتبر الاختبار في الصحيحة صريحة في ذلك اذ ليست هي التي يقول فيها ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكباير الى ان قال فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما راينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا لاوقاتها في مصلاها او يعرف بهذه الامور كلها ولا يظهر للطالبين على احواله من قبيلته او اهل محلته ثم لا يكون في النفس باعث الى ذلك وكيف يعرف كون الرجل من اهل الصلاح الراغبين في الخير الذين لا يكاد يعثر لهم على زلة من دون اختبار اصلا ولا تركيزا ان هذا العجيب وحيث عن بيانها ذكرا الكباير والصغاير فلابد من البيان وقد اضطرب في ذلك كلم المسلمين جدا فمنهم من وكله الى التحديد ومنهم من رده الى التعديد ولكل قادل فقائل ان الكبائر ما توعد الشارع عليه بخصوصه اي ذكر بخصوصه وتوعد عليه واخرما توعد عليه في الكتاب والسنة توعدا شديدا واخر ما توعد الله تعالى عليها العقاب في الكتاب وهذه متقاربة وبعضهم ما قام على حرمته قاطع وبعض كل معصية توذن بقلة الاكتراث بالدين والمعتو له ان الكبير ما زاد عقابه عن ثواب صاحبه والصغير ما نقص وذلك لقولهم بالاحباط والتحليل على الكبير وقائل انها سبع الشرك وقتل النفس وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والزنا والفرار من الزحف والعقوق وقيل تسع بزيادة السحر والالحاد في بيت الله اي الظلم فيه وقيل عشر بزيادة الربا وقيل اثنى عشر بزيادة شرب الخمر والسرقة وقيل عشرين السبع الاول واللواط والسحر والربا والغيبة واليمين الغموس وشهادة الزور وشرب الخمر واستحلال الكعبة والسرقة ونكث الصفقة والتعرب بعد الهجرة واليأس من روح الله والامن من مكر الله وزاد بعضهم اربعة عشر واخرى اكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به والسحت والقمار والبخس في الكيل والوزن ومعونة الظالمين وحبس الحقوق من غير عسر والاسراف والخيانة والاشتغال بالملاهي والاصرار على الذنوب قال وقد

بعد اشياء

بعد اشياء اخر كالقيادة والدياثة والغصب والنميمة وقطيعة الرحم وتاخير الصلوة عن وقتها والكذب خصوصا على رسول الله صلى الله عليه وآله وضرب المسلم لغير حق وكتمان الشهادة والسعاية الى الظالم ومنع الزكوة المفروضة وتاخير الحج عن عام الوجوب والظهار والمحاربة بقطع الطريق وعن ابن مسعود انه قال اقرأوا من اول سورة النساء الى قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه فكل ما نهي عنه في هذه السورة الى هذه الآية فهو كبيرة وعن ابن عباس انه قال لما سئل عن الكباير اسبع هي هي الى السبعمائة اقرب منها الى السبع والمعروف بين اصحابنا هو الاول وما يقاربه وهو الذي نطقت به اكثر اخبارهم كصحيحة عبد العظيم التي رواها الكليني والصدوق في سؤال عمرو بن عبيد وجواب ابي عبد الله عليه السلام حتى خرج عمرو له صراخ من بكائه وهو يقول هلك من قال برايه ونازعكم في الفضل والعلم فانه كلما عد كبيرة قال لان الله تعالى يقول وذكر ما يخصها من الوعيد الشديد وقوله اخيرا او شيئا مما فرض الله انما يريد الفرائض التي توعد على تركها ولو على لسان النبي صلى الله عليه وآله كما في الصلوة بدليل انه احتج على ان ما ذكره من الكبائر بالوعيد عليه لا بكل ما كلف به حتى مثل لا تقل لهما اف وقل للمؤمنين يغضوا وغيرها ادلة وفي الاخبار ما يدل على مراعاة العدد ايضا مع الاختلاف وقد يجمع بينهما باختلاف المراتب والسبع مثلا اكبر وباختلاف المقامات بذكر كل قوم بما يكثر فيهم ومن ثم لم تذكر القيادة والدياثة مع فضاعتهما واقتصار ابي عبد الله عليه السلام على ما في الكتاب المجيد لا ينافي ذلك وربما قيل الكبيرة ما قلّ عدم احتفال وقلة مبالاة بالدين ثم منها ما لا يقع الا كذلك كالسحر ومنها ما يكون اغلب وقوعه بحسب العادات كذلك ومنها ما يقع نادرة كذلك فيكون كبيرة واخرى على خلاف ذلك فلا يكون ولعل ابن عباس لحظ هذا ويكون هذا وجه جمع وليس بشيء فان الكل عدا الشرك والامن يقع تارة مع المبالاة واخرى بدونها وقال بعضهم اذا اردت معرفة الفرق بين الكبيرة والصغيرة فاعرض مفسدة الذنب على مفاسد الكبائر المنصوص عليها فان نقصت عن اقل مفاسدها فهي من الصغاير والا فمن الكبائر وكذا دلالة الكفار على عورات المسلمين وما اضر من تدابيرهم اعظم من مفسدة الفرار من الزحف قلت هذا باب واسع ومنه يخرج الوجه في كلام ابن عباس وقريب منه ما قاله بعض مشايخنا المعاصرين من ان الكبيرة ما عده اهل الشرع عظيما وان لم يكن كذلك في نفسه كسرقة ثوب ممن لا يجد غيره مع الحاجة والصغيرة ما لم يعدوه كسرقته ممن يجد وكيف كان فالاقتصار على السبع او التسع او العشر او الاثني عشر او العشرين وبالجملة ما لم يذكر الكذب او يكون بحيث يتناوله الحد لا يخلو اصلا لان الغرض الاصلي من اشتراط العدالة او العلم باجتناب سائر المعاصي انما هو العلم بالتجنب من الكذب ليحصل الوثوق فالمعلم اشتراط فلا وثوق

واما الاصرار على الصغيرة فقيل هو الاكثار من نوع واحد وقيل الاكثار ولو من انواع شتى وعرجه الى العرف وذلك بان يبلغ مبلغا ينتفي الوثوق معه عرفا وقيل ان يتكرر تكررا يشعر بقلة مبالاته بالدين وربما قيل عدم التوبة كما جاء في بعض الاخبار لكن الذي ذكره اهل اللغة كالجوهري وابن الاثير وصاحب القاموس وغيرهم انه الاقامة على الشيء والملازمة والمداومة وبذلك يضعف الاخير ويترجح ما جاء في بعض الاخبار على ارادة العزم فان الفاعل للشيء العازم على المعاودة اليه مقيم عليه بل لا معنى للاقامة على الذنب الا ذلك اذ ليس المراد الملازمة الفعلية والظاهر ان مراد هذا القائل ما ذكرناه ويكون اظهر الاقوال

تذنيب اشتهر بينا القول بان الصغائر تقع مكفرة باجتناب الكبائر كما قال عز من قائل ان تجتنبوا الآية وقد روى ذلك عن اهل البيت عليهم السلام روى الصدوق في كتاب الفقيه عن الصادق عليه السلام انه قال من اجتنب الكبائر كفر الله عنه جميع ذنوبه وذلك قوله عز وجل ان تجتنبوا الآية وقيل ان الصغيرة المكفرة هي ما كانت مقدمة لكبيرة تجنبها لوجه الله فانه بعد الاشراف عليها والتمكن منها كالمتمكن من الزنا فكف نفسه واقتنع باللمس والنظر فان مجاهدة نفسه في الكف عن الوقاع اشد تاثيرا في تنوير قلبه من الاقدام على اللمس والنظر في اظلامه ولو كان عنينا او كان الامتناع لخوف ونحوه فلا تكفير وكذلك من اشتهى شرب الخمر والسماع فكف عن الشراب واقتصر على السماع بخلاف من لا يشتهي بطبعه الشرب فان كفه لا يكفر ما جاء به سماعه ثم هذا الاختلاف عام في الفريقين وهنا نزاع اخر خاص فيما بين اصحابنا وهو هل في المعاصي صغيرة ام لا فالمفيد وابن البراج وابو الصلاح والشيخ ابو علي صاحب المجمع وابن ادريس على ان كل معصية كبيرة وانما اختلفت مراتبها لاشتراكها في مخالفة امر الله تعالى واطلاق الصغر والكبر انما هو بالاضافة الى ما فوق وتحت لا وجدانه فالقبلة صغيرة بالنسبة الى الزنا كبيرة بالنسبة الى النظر بشهوة وهكذا بل كلام ابي علي يؤذن بدعوى الاجماع وذلك انه بعد ان ذكر هذا القول قال والى هذا ذهب اصحابنا رحمهم الله فانهم قالوا المعاصي كلها كبيرة لكن بعضها اكبر من بعض وليس في الذنوب صغيرة وانما يكون صغيرا بالاضافة الى ما هو اكبر ويستحق العقاب عليه اكثر وقريب منه قول الشيخ في العدة في الدليل الثاني على حجية خبر الواحد في جواب المخالف خاصة وعلى اصولنا ان كل خطاء وقبيح كبير وكذا ابن ادريس على ما حكى عنه وذهب الشيخ في المبسوط وابن حمزة والفاضلان وجمهور المتاخرين الى انها صنفان كبائر وصغائر وقد يتعلق للاولين بما دل من الاخبار على ان كل معصية شديدة وان كل ذنب يوجب النار وما دل على التحذير من استصغار الذنب واستصغاره كقولهم عليهم السلام لا تحقروا شيئا من الشر وان صغر فانكم لا تكثرنه عظاما فاذن باشتراط العدالة من غير المعصوم للقطع العادي بوقوع الخطاء من غيره في الجملة ولا قطع بالتوبة وفي ذلك

تعطيل

تعطيل ما لا يحصى من الاحكام المبنية على مراعاة العدالة وتفويت المنافع الدينية والدنيوية وتعطيل حقوق الناس وهو من اعظم الحرج المنفي بالآية والرواية وما اجاب به ابن ادريس من ان تدارك الذنب بالتوبة والاستغفار لما كان ممكنا لم يبق بعد ذلك للذنب اثر يبطله ان امكان التوبة لا يرفع الحرج لما مر من وجوب الاختبار للحكم بعود العدالة وكثيرا ما يحتاج ذلك الى زمان يفوت فيه الغرض المقصود من مراعاة العدالة من شهادة ونحوها وربما منع القطع بصدور الذنب بعد العلم بالعدالة واقصى ما تقتضيه العادة ثبوته في الجملة وفيه ان العلم بالعدالة انما يتحقق بعد العلم بتحقق الملكة الموقوف على الاختبار المطلع على اجتناب الذنوب كلها او العلم بتحقق الاجتناب الا ان يقولوا ان مفارقة الذنب ثم التوبة وان كثرت لا تقدح في استعلام العدالة كما في كتاب ما يخالف المروة وعليه منع فانا اذا اخذنا في استعلام عدالة رجل فوجدنا كثيرا ما يرتكب الكبائر وما يخالف المروة لكنه كلما ارتكب واحدة عقبها بالتوبة لم نحكم بعدالته لكشف ذلك عن عدم الملكة وما كان ليقال لمثله انه مجتنب مما تستعمل به الاجتناب فانا نتفق ان عثر يوما بكبيرة وادعى التوبة فاستعلام جديد بصلاح السيرة ولازم الاجتناب وربما اجيب بان المراد بالعدل عند هؤلاء من اجتنب الاكبر ولم يصر على الاصغر بمعنى انه اذا عن له معصيتان احدهما اكبر من الاخرى اجتنب الكبرى واجتنب الصغرى ولكن عن غير اصرار ولا يخفى ضعفه والوجه في الجواب ما قيل من ان كل ذنب عندهم لا يقدح في العدالة بل واعظم منها كما انه عند الاخرين كذلك واقصى ما هنالك ان هؤلاء سموا العظيم باسم الكبيرة واما ما عداه فلا يقدح الا مع الاكثار والاصرار وان القادح انما هو ارتكاب الذنوب بحيث يخرج من سمة الورع والتقوى عرفا وهذا يختلف بحسب الاوقات والاحوال وانواع المعاصي فرب نوع يقدح منه الواحد كالقتل والزنا ورب نوع لا تقدح منه الاحاد وان كثرت كالمعاصي التي يقع الناس فيها غالبا ولا يعنى منها الا البالغون في التقوى او ان القادح هو التظاهر وعدم المبالاة والاكثار بحيث لا تظهر عليه اثار التقوى والورع لكن لا يبقى على هذا للنزاع ثمرة ويعود الى اللفظ وهو انه هل يختص اسم الكبيرة في الشريعة ببعض المعاصي دون بعض ام لا فان الاولين لا يخالفون الاخرين في ان العدالة لا تقدح بكل ذنب ولا الاخرين الاولين في ان كل ذنب جراءة على الله تعالى واقدام على مخالفته فيكون من هذه الجهة عظيما لكن قضية جواب ابن ادريس ان العدالة عندهم تنقدح بكل ذنب ومن ثم احتاج الى التعلق بامكان التوبة ويشهد للاخرين قوله عز من قائل ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيآتكم وقوله والذين يجتنبون كبائر الاثم وما جاء في الاخبار من ان الاعمال الصالحة تكفر الصغائر وقول الصادق عليه السلام فيما رواه الصدوق مرسلا من اجتنب الكبائر كفر الله عنه جميع ذنوبه وذلك قوله ان تجتنبوا الآية وما جاء في ثواب كثير من الاعمال انه يكفر الذنوب الا الكبائر وفي

تفسير قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من ان الكبائر تدخل في الاستثناء
وما جاء من الاخبار الكثيرة في تفصيل الكبائر وبيانها والحق ان ضعف الاول لا يكاد يشتبه على احد
فان النزاع ان كان لفظيا وهو خلاف الظاهر لا ثمرة لا يعود بطائل فالاولى فا ثمرة على التخصيص فان
تخصيص الكبيرة ببعض انواع المعاصي في الاخبار والآثار اكثر من ان يحصى وان كان معنويا فمن المعلوم
ان العدالة من الامور التي تمتنع غالبا سواء قلنا انها ملكة ام لا فلا وجه لدعوى دورانها على عروض المعصية
والتوبة بحيث تذهب ثم ان هذا ما اشتهر في الالسنة من ان الصغائر تقع مكفرة ولنرجع الى الكلام
في العدالة فنقول العدالة كالاسلام والبلوغ انما تشترط حال الاداء دون التحمل فلو تحمل صبيا او كافرا
او فاسقا ثم ادى بعد البلوغ والاسلام والعدالة قبل اجماعا ثم غير العدل ثلثة معلوم الفسق ولو با
لظنان النفس او غلبة الظن ومجهول الحال ومن جاء فيه مدح ولا يبلغ به الى التعديل واما حديث العهد
بالتكليف فلا يبعد دخوله في الاقسام المتقدمة فان من عرف بالصلاح وحسن الحال كما يتفق في كثير من الشبيبة فله
العدالة والملكة ومن عرف بارتكاب المآثم وعدم المبالاة كما يتفق في كثير ايضا فله ملكة الفسق وان
لم يسم فاسقا حتى يرتكبها من بعد ومن جهل حاله فهو المجهول ومن مدح بحسن السيرة ونحو ذلك فهو
الممدوح وههنا خامس وهو من عرف حاله من قبل ولم يظهر منه ملكة عدالة ولا فسق ولا ما يمدح به
لكنه يرجع الى المجهول فانه لا يعلم ما يصير اليه من بعد وما يظهر منه بعد الاختبار وكيف كان فلا بد من
البحث عن هذه الاقسام الثلثة اعني الفاسق والمجهول والممدوح فنقول اما الفاسق فان كان عالما بفسق
نفسه لم يقبل اجماعا لآية النباء وقد قيل انما يقتضي ما دلت عليه الآية التثبت عند خبره ما شرطا للبينة
لا الرد والاضراب واجيب بان ذلك حيث يكون حيا اما بعد الموت كما هو محل البحث فليس الا الرد قلت
كلا لا فرق بين الحالين لسوق لا التبين فان قامت القرائن وغلب الظن بالصدق اخذنا به والا فلا رددناه
وهذا الذي اردنا بقولنا لا يقبل انه لا يبلغ القبول واذا كان جاهلا كالفرق الضالة الذين سائت اعمالهم
وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا فاصحابنا كما عرفت على وجوب التبين لان الجهل لا يخرجه عن صدق الاسم
ومدار الحكم على صدق الاسم وجهل الخطاء ان لم يكن منفيا اخر فاكان ليرفع الفسق للاول وذلك لانهم
انما وجب اعتقاد خطاء المنكر لكون الجهل بما بينهم اما انه لامة عين لاحقين كان الجهل بها والانكار لها فسقا
فاما ان يجب اعتقاد خطاء المنكر لكون الجهل بما منفيا اخر والعجب من قول العامري بان ربما العالم انما
كان لجرأته على المعصية فلا يحصل الوثوق بخبره بخلاف الجاهل لا لجرأة فيحصل الظن بالصدق اجتهاد
وبمقابلة النص لا ان يدعي عدم صدق الفسق وقد اثبتنا بطلانه مع ان جوابه مبني على لزوم الفسق على ان هذا

لا يتوجه

لا يتوجه على من يقول ان العمل بخبر الواحد على خلاف الاصل لقيام الدليل من اجماع او غيره كما هو المعروف
واما مخالفونا فقد حكى صاحب المحصول الاتفاق على القبول قال الشافعي واقبل رواية الا هواء
الا الخطابية لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم وقال اقبل شهادة الحنفي وحده في النبيذ لكن في الاحكام ما يوهن تحقق الخلاف
وان اختار القبول وقد مر تمام الكلام واما مجهول الحال وهو الذي لم نعلم عدالته ولا فسقه دون علم انه
المعروف بين اصحابنا وجوب التثبت عند خبره ايضا فان انضم اليه ما يدل على قبوله والا رد
مطلقا هو تفصيل على اشتراط العدالة في القبول انهم متفقون على رده وقد حكى قطب المحققين
الاجماع على ذلك فانه بعد ان نفى الواسطة بين العدالة والفاسق ففلق ورد المجهول بالاجماع
فقال دليل اشتراط العدالة هو الاجماع ولان انتفاء الفسق لا يستلزم العدالة لثبوت الواسطة
وتشدد بعض المتأخرين في نسبه الى العلامة واما اهل الخلاف فجمهورهم على ذلك ايضا وبالجملة انما
يحكى الخلاف من ابي حنيفة لنا امران احدهما ان الاصل على المشهور عدم الحجية والدليل انما قام
على خبر العدل والمحفوف بالمؤيد فان طريقتهم انما استقامت على ذلك ولم تستقر على العمل
بمن لا يعرفون مكاثرة والتعويل عليه في احكام الشريعة ومن ادعى جريانه على الاصل فانما كان
لعلة الظن او لطمئنان النفس ولا اطمئنان ولا ظن غالب عند اخبار المجهول الثاني ان التعليل
المذكور في آية النباء قوله في المجهول فكان من قبيل منصوص العلة وما اورد من منع كون
ما ذكر علة للتبين بل العلة انما الفسق والمذكور اخبار عن لوقوع في الندم علة العلية كما هو ظاهر
الترتيب والفسق مع الوقوع المذكور وكلاهما مفقود في المجهول يبطله ان المتبادر من مثله هو ان
العلة في ايجاب التبين خوف التورط فيما يوجب الندم وذلك متحقق في المجهول والقول بانه
من الجائز ان تكون العلة هي عدم تحرج الفاسق بخصوصه ابطال لمفهوم العلة وهو خروج عن متفاهم
اهل اللغات وربما احتج بان الفسق هو الاصل لوقوعه بترك الامتثال ولو في البعض والعدالة انما
تثبت بامتثال الكل والاصل في كل حادث هو العدم ولانه هو الغالب والفرد يلحق بالاعم الاغلب
او لانه اخف مؤنة لتحققه بترك واجب وهي انما تتحقق بفعل الجميع مع ان مقتضى العدالة التزام
تكاليف الشرع وهو ليس ما جبل عليه الانسان ومقتضى الفسق القوة الشهوية والغضبية وهما
غريزتان فيه والمظنون وقوع مقتضى الصفة الغريزية لان يدل دليل وحاصل هذا الاستدلال
ان المجهول محكوم بفسقه فيدخل في الآية ويجري عليه حكمها وهو التبين وفيه ان الالحاق بالاعم الاغلب
انما يصح فيما شك وتردد من افراده وكون كالمفن فيه سلمنا ولكن قد نبه الشريعة بعدم هذا الاصل وحاد

اتباع الشارع والجريان على قانون الشرع اصلا وابدا وهذا هو الوجه في حمل افعال المسلمين على الصحة و
لا اقل من استواء الاحتمالين فلا يندرج في الفاسق سلمنا بقاء ذلك الاصل لا اصل وعدم انقطاعه
هذا العارض وبالجملة رجحان الفسق ولكن مجرد رجحان فسق المجهول لا يجعله مصداقا لاسم الفاسق
لان المراد بالفاسق من ثبت له الفسق وعلم فسقه بعبارة الاصل بل بالمشاهدة والاخبار ونحو
ذلك والمجهول ليس كذلك ومن الناس من يتعلق في ذلك بان الآية دلت على وجوب التبين عند
مجيء الفاسق وظاهره وجوب التبين عند مجيء من ثبت له الفسق في نفس الامر من دون اشتراط
العلم به والظن لعدم دخولهما في مفاهيم الالفاظ فيجب التبين عند مجيء كل احد وجدا من
ان يكون فاسقا الا اذا علم عدم فسقه او ظن بناء على كفاية الظن في مثله وجوب دفع الضرر
المظنون وحيث لم يتحقق شيء منهما في مجهول الحال وجب التبين عنده ايضا ويتوجه عليه ان العلم
والظن وان لم يكونا داخلين في مفاهيم الالفاظ لكن الظهور ملحوظ في العرف بحيث لا يريد المتكلم و
لا يفهم المخاطب الا ذلك لان المراد الاصلية تمنع من التكليف بما رتب على امر كالتبين المرتب على
مجيء الفاسق في الآية والاعطاء المرتب على مجيء الفقير في قولك ان جائك فقير فاعطه بمجرد احتمال
تحقق المرتب عليه وانما يحكم بوجوب المرتب اذا علم او ظن وجود المرتب عليه نعم هو احوط ما لم يعارضه
شيء كما في الآية بخلاف المثال لكن الاحتياط لا يفضي الى الوجوب كما هو المدعى وكلام ابن الحاجب والعلامة
وصاحب المعالم وشارحي كلامهم ههنا انحاء من الاحتجاجات يطول تعدادها ذكرناها وما عليها في
الكتاب وربما احتج باجماع الصحابة على الرد في وقايع شتى وكيف كان فالظاهر ان طريقة اهل الديانات
كلهم من الصحابة وغيرهم خصوصا العلماء العارفين مستقيمة على انهم لا يأخذون معالم دينهم الا من يعرفون
واما ابو حنيفة فاحتج على قبول المجهول بامور احدها اجماع المسلمين على قبول المسلم في التذكية والطهارة
والرق وان لم تعلم عدالته ولا دخل لخصوصية الخبر ولا اقل من القياس الثاني انه ظاهر الصدق فيقبل
قوله لقوله نحن نحكم بالظاهر الثالث ان وجوب التثبت مشروط بالفسق وقد انتفى الشرط فينتفي المشروط
واجيب عن الاول بان ما قضى بالتبين عند رواية المجهول قاض بالتبين عند اخباره هذه لكن خرجت هذه
بالاجماع لاستقامة النظام ولذلك قبل مع العلم بالفسق وبالجملة فاخبارهم في تلك المقامات خارج عن محل
النزاع اذ محله ما يشترط فيه عدم الفسق على ان يكون المراد انما الظهور عدمه كما هو المشهور وعدم ظهوره
كما عليه ابو حنيفة وما ذكر من الامثلة يقبل فيه الخبر مع ظهور الفسق اجماعا ما حسبنا القياس فليس
هذا من مظانه نقول ان الدليل دل على التبين عند خبر المجهول مطلقا واقتضى ما خرج اخباره في تلك المقامات

بالاجماع

للنظام ونقول فيمن بقي على ما خرج بحالها مع انها اخبار مجهول افاد الظن هل هذا الا قياس في مقابلة النص وابطال
للدليل بالقياس سلمنا ولكن بينهما فرق فان الوقايع اعلاميته من هذه الامور الجزئية لانها تثبت شرعا
عاما وحكما كليا على ان تلك الامور مما تعم بها البلوى ويدور عليها النظام فلو اشترطت عدالة المخبر فيها
لزم الحرج والمشقة وعطلة المحنة وجاء الحرج المنفي والاخبار بالاحكام الشرعية على العكس فانه لو قبل فيها
خبر كل مخبر لفسد نظام الدين وبالجملة فهذان وان كانا فردين لامر واحد كلاهما خبر مجهول لكن فصل بينهما
ما يفصل بين المؤتلفات ويؤلف بين المفترقات ومن ثم قبل خبر الفاسق منها انزلك تقبل ولشبه
وعن الثاني بعد تسليم الظهور بانه ليس الذي يعول عليه ويجعل مدركا للاحكام الشرعية مع انه معارض
بما دل على المنع من الاخذ بالظن من الآيات والسنة واما قصة الاعرابي فلعلمه قوهم منه العدالة او لان
الاسلام يجب ما قبله فلم يحدث بعد ما يقضها على انه مردود بما نطاق في اخبارنا من انه لا يقبل في الشهادة
الهلال من عدلين وعن الثالث بانا لا نسلم انه قد انتفى ههنا الفسق وانما انتفى العلم به ولا يلزم من عدم
العلم بالشيء عدمه والمطلوب هو العلم بانتفائه اللهم الا ان يكون غرضه الرد على من استنهض الآية لوجوب
التثبت عند خبر المجهول لكن القطر من سوقها دلنا انه انما ساقها الاثبات قوله هذا كله ان قصرنا النظر على
المعنى الوضعي اعني من ثبت له الفسق في نفس الامر اما اذا الحظنا ما لحظه اهل العرف عند الاطلاق الوصف
من العلم بثبوت المعنى او الظهور فلا ريب ان المشروط يكون مع الملحوظ ولا شك في انتفائه في المجهول فتم دليله
واستدلاله والتحقيق في الجواب ان ههنا للتبين سبب الشرط جيء بها للدلالة على ان مجيء من علم فسقه سبب
لوجوب التبين شرعا لكن انتفاء السبب الشرعي لا يستلزم انتفاء مسببا اذ من الجائز ان يكون المسبب
الواحد في نظر الشارع اسباب متعددة كما في الغسل والوضوء وما نحن فيه كذلك ولا اقل من الجواز اذ
من الجائز ان يكون مجيء كل من عدا العدل موجبا للتبين كما هو قضية التعليل بل لا يجب على ذلك التقوى انه
قال اذا وجب التبين عند خبر الفاسق وجب عند خبر المجهول من باب اولى لاحتمال الفسق واما القسم
الثالث وهو المسمى بالممدوح وخبره بالحسن فالذي يقتضيه الاصل بناء على المشهور بعدم الحجية الا ما اثبتا
كالمجهول والضعيف الا انه قد يقع في هذا باب فيه مويد وعلى اعتبار الاطمئنان يراعى مقام المدح فان
قلت اين ادعائكم الاجماع على اشتراط العدالة على وجوب التبين عند خبر الفاسق بل المجهول وهذا شيخ
الطائفة يجيز العمل بما يرويه غير العدل اذا كان مأمونا في روايته سواء كان من الامامية وكلنا فاسق
بجوارحه او مما سوى الطريقة كالفطحية والناووسية والواقفية قال في العدة بعد ما نعرف العدالة بانها
كون الراوي معتقدا للحق مستبصرا ثقة في دينه متحرجا عن الكذب غير متهم فيما يرويه بما نصرنا ما من كان

مخطئاً في بعض الافعال او فاسقاً بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرجاً فيها فان ذلك لا يوجب
رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع
من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم
وقال ايضاً واما اذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم
نظر فيما يرويه فان كان هناك قرينة تعضده او خبر آخر من جهة الموثوق بهم وجب العمل به وان كان
هناك ما يخالفه ولا يعلم من الطائفة العمل بخلافه وجب ايضاً العمل به اذا كان متحرجاً في روايته موثوقاً
به في امانته وان كان مخطئاً في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد
الله بن بكير وغيره واخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد
هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه بل اجازت
العمل بما يرويه المخالف لاصل المذهب من غير ان تشترط الامانة في الرواية قال فاما اذا كان مخالفاً
في الاعتقاد لاصل المذهب وروى مع ذلك عن الائمة نظر فيما يرويه فان كان هناك في طرق الموثوق
بهم ما يخالفه وجب اطراح خبره وان لم يكن هناك ما يوجب اطراح خبره ويكون هناك ما يوافقه وجب
العمل به وان لم يكن من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب ايضاً العمل به لما روي
عن الصادق عليه السلام انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن
علي عليه السلام فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج
والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه هذا كلامه وكانه انما اشترط
الامانة في الصنفين الاولين لانه لم يجد على العمل بخبرهما دليلاً مع فسقهما لكونه تعرف ذلك بيّناً ولم
يشترط ذلك في الثالث لورود الاذن فكان كالمخصص لما دل على المنع من الاخذ بخبر الفاسق قلت لم يخالف
الشيخ ره في اشتراط العدالة كيف وهو الذي يقول في مفتتح هذا الباب عند حكاية الاقوال والذي اذهب
اليه من خبر الواحد انه لا يوجب العلم وان كان يجوز ان ترد العبادة بالعمل به عقلاً وقد ورد جواز العمل به في
الشرع الا ان ذلك موقوف على طريق مخصوص وهو ما يرويه من كان من الطائفة المحقة ويختص بروايته
ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها ثم فسر العدالة في الفصل الثاني بما ذكرناه فاما ما ذكره
بعد ذلك من جواز العمل بما يرويه هؤلاء الاصناف الثلثة فلم يكن منه عدولاً عما عرف به ولا عن اشتراط العدالة
بل لان العدالة شرط للمبادرة الى العمل من غير تثبت واما مع التبين وانضمام ما يشد العضد ويقيم الاود
مع عدم المعارضة بكل خبر يروى عن آل محمد ع ما لم يكن شاذاً او مخالفاً لما استفاض من طريقتهم وتثبته في الاولين

واحتج

واحتج لما عرف من الصدق والامانة واما في الاخير فلانه انما يؤخذ به عند الضرورة حيث يقول به ما لم يجد له
فيما عنده طريقاً فاذا اخذ به لا يخاف خطأه ولا الامة من حيث يعلم انه لا معارض وهذا وان جرى في
الاولين ايضاً لكنه اكتفى به هنا للاذن او يقال ان ذلك استثناء في قاعدة اشتراط العدالة باجماع الطائفة
هذا اقصى ما يمكن ان يقال من قبله ومع هذا فيتوجه عليه بعد تسليم كون الفحص عن التحرج في الرواية بيّناً
اذ الظاهر ان التبين هو التفتيش عن القرائن الخارجية بحيث تعد معرفتها الرأي لا تبادر الى العمل بروايته
بل تتروى وتنظر فان قامت القرائن على صحتها اخذت به والا رددته انه ح يكون العدالة وتحرج الفاسق
بكائه واحداً ان علمنا اخذ بالخبر الذي لابد منه والا رد وفي ذلك اسقاط للعدالة عن الشرطية ويصير
الشرط على هذا هو التحرج في الرواية لاخصوص العدالة فان من لا يتحرج فيها ولا يتاثم ولا يبالي منها ارتكاب
التحرج والمآثم ليس بعدل ثم اذا انضم اليه ما يزيد على ذلك حتى يكون عدالة ففضل والا فقد معناه ثم يقال
ما الذي اباح الاخذ بخبر الفاسق المتحرج مع اصالة امتناع الاخذ بخبر الواحد وما مضى من دلالة الدليل عليه
الاخذ بخبر العدل فيبقى الباقي على الاصل من المنع فان اجاب بان الدليل الذي اجاز لنا العمل بخبر العدل هو
الذي دل على جواز الاخذ بخبر المتحرج فانهم كما اجمعوا على ذلك اجمعوا على هذا ايضاً قلنا الشأن في اثبات ذلك
وكيف يظن بالطائفة المحقة مع كثرة ما فيها من الديانين والعلماء واهل الجد واشتهارهم بالورع والتقوى
والتحرج عن الاقدام في الدين الا بعد ثبت ان ياخذوا معالم دينهم من ضلالهم ويظلمونه ويكفرهم ويكفرونه
ويبرءون من ائمتهم الذين وقف عندهم او من فاسق لا يتحرج في ارتكاب المآثم من زنى وشرب وسرق ويقتل النفس
التي حرم الله بان ظن انه لا يكذب في الرواية ان ذلك لعجيب من طريقة هذه الفرقة بل وخارج من مجاري
العادات من اهل الامامية نفوسهم هكذا ولقد قال المحقق بعد حكايته للاول نحن نمنع هذه الدعوى ونطالب
بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت الطائفة فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي الى غيرها ودعوى
التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وبعد حكاية الثاني انا لم نعلم الى الآن ان الطائفة عملت باخبار
هؤلاء ثم اعتماده على اثبات الثالث على الرواية التي ارسلها واضعافاً ان رواتها عدة لا تخرج عن الفاسق
وكيف يصح اثبات الاصول باخبار الاحاد مع مخالفتها للاصل ومعارضتها لاية النبأ ودعوى ايها تقتضي ومن
هنا نظهر بطلان ما عساه يقال من انا قضينا هناك ان تكون مخصصة للاية وتخصيص الكتاب بالسنة هو
غير عزيز من حيث ان ذلك عند من يجيزه انما يسوغ في الفروع دون الاصول ولا تلزم اثبات حجية خبر الواحد
المردود بعموم الكتاب بخبر الواحد لا يقال اعتماده انما كان على عمل الطائفة فالرواية مؤيدة لانا نقول كلا
صريح في بناء الحكم عليها وظاهر في ان الطائفة انما عملت باخبارهم لذلك فان قلت ان في رواة ما عندنا الا

مع تبين قلت التبين المامور به في الآية انما هو حيث لا يكون عندهم ما يؤيد ذلك الخبر الذي جاء به الفاسق
ولا ما يخالفه لانه على الاول يعمل به ولا يتنظر وعلى الثاني يرد لما بيّنا انما التبين عند المجرد والشيخ ره قد اجاز
العمل بخبر المخالف عند التجرد من غير تبين فكان نقضاً للاية هذا وقول ان الطائفة عملت باخبار الصنفين
الاخيرين وقد عملوا الرافق بالرواية عنهم واما الاول فليس بالكثير ولئن لم نظهر ندرته فالشيخ امام
ثقة وقد حكاه واستبعاد المحقق لدعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق لعمري في محله كما نشاهد
في كثير ثم تستبعد من بعض العصاة المرتكبين المآثم العظيمة كالسرقة من الزنا واللواط والقيادة
ولا تستبعد من بعض المتعبدين لحدود الله ولو في سياسة اهل البيت كظلم الملوك والزوجة وكذا كل
معصية معتادة كالغيبة ونحوها فانا نجد فيهم المتحرجين عن غيرها من المآثم خصوصاً الكذب على الله ورسوله
وبالجملة التحرج عن بعض المعاصي دون بعض ليس بالعزيز على ان المحقق نفسه ره حكى عن الطائفة انهم ما
يعملون باخبار المجروحين كما يعملون باخبار العدول وقال ان المعتبر ما افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد
حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا لما تحته من التناقض فان من جملة الاخبار قول النبي ص ستكثر بعدي
القالة علي وقول الصادق ع ان لكل رجل منا رجل يكذب عليه واقتصر بعض عن هذا الافراط فقال كل سليم السند
يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق والفاسق قد يصدق ولم يتنبه ان ذلك طعن في علماء الشيعة و
قدح في المذهب اذ لا مصنف الا وهو قد يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل وافرط آخرون في طرف رد الخبر
حتى احالوا استعماله عقلاً ونقلاً واقتصر آخرون فلم يروا العقل مانعاً لكن الشرع لم ياذن في العمل به وكل
هذه الاقوال منحرفة عن السنن فهذا منه اعتراف بان الطائفة ما تعمل باخبار المجروحين بافعال الجوارح
او بالاعتقاد فلا وجه لانكاره على الشيخ ره نسبة ذلك اليها ودعوى ان عمل الطائفة لم يكن بها لذاتها
بل لاقترانها باحد الادلة والشيخ يدعي عليهم العمل مطلقاً لابد فيه عنه ضيماً اذ يكون الرد بينة ذلك ولا يحسن
ان يقال نحن نمنع هذه الدعوى فانا لم نعلم الى الآن ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء وكيف كان عمل
الطائفة باخبار هؤلاء فالكلام فيه اعتراف من حصّل هذا الكلام في ان علمهم بها هل كان لذاتها ومن حيث
ان هؤلاء رووها او انهم انما عملوا بها لاعتضادها بما عندهم او لقيام قرائن دلتهم على صحتها ولم يأخذوا
بها لانفسها كما يدعيها الشيخ ونحن نقول ان من تصفح الاصول القديمة والجوامع العظام وكتب الاستدلال
والكتب الفقهية لم يلبث في ان القوم ما احتجوا بها وانها عندهم بمنزلة غيرها وذلك انا نجد المحدثين
يعنون يضربون للابواب عناوين يسوقون فيها كما يسوقون غيرها مما لم يكن في الباب سواها ولو كانت بحيث لا
تقبل لما ساقوها مساق الادلة لما ضربوه في معاقد الابواب ولا عرضوا عنها كما اعرضوا عما يرويه مثل ابي هريرة

وابن عمر

وابن عمر وابن الزبير ومن بعد هؤلاء مثل قتادة والسدي ومسروق والواقدي واضراب هؤلاء ومن يظهر ان
علمهم بها لم يكن لاقترانها بالادلة بل لذاتها والا فلا فرق وكذا الحال في كتب الاستدلال فانا وجدناهم يتعلقون
بها كما يتعلقون بغيرها الا في التعارض فانهم يقدمون غيرها عليها وكذلك يحكون التعلق بها عن غيرهم عند حكاية
الخلاف والاستدلال على هذا انه مطلع على ان الشيخ ره قد حكى ذلك عن الطائفة حيث يقول في كل صنف ولذلك
عملت الطائفة وهو مؤذن بالاجماع فليس بيّناً ان بعضهم احتج ان عمل البعض لا يكون حجة ولا يغني للعمل
بها الا العمل بها لذاتها لا مكان الاقتران كيف والمقرون عندهم محفوظ في سلك ما يفيد العلم لمكان الدليل
المقرون اليه خارج عما الكلام فيه بل الشيخ حكى الاجماع على ذلك صريحاً وذلك انه قال في الاستدلال على حجية
خبر الواحد والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في
تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحداً منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه
سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه
سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله وهذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده الى زمان
الصادق جعفر بن محمد ع الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان
جائزاً لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو هذا
كلامه وانت تعلم ان جوامع المتأخرين المنتقاة من الاصول القديمة فضلاً عنها قد اشتملت على ما لا يحصى
من اخبار هؤلاء مما لم يقترن بدليل ولم تقم عليه حجة وكفاك قوله حتى ان واحداً منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه
الخ وقوله اذا كان راويه ثقة انما يريد راوي ذلك الاصل وجامعه عمن روى وممن حدث بالجملة فالطريقة لا
تخفى على ذي عينين والحاصل انا بالطريق الذي نثبت به خبر العدل نثبت حجية اخبار هؤلاء وفي الجملة انما من
يوثق بها لا انها بمكانة القياس والاستحسان ونحو ذلك مما لا يجوز الاخذ به ثم المستفاد من تتبع سيرتهم انهم
كانوا ياخذون عن كل مأمون من هؤلاء لا خصوص هؤلاء فانا وجدناهم كلما ظفروا بمأمون اخذوا عنه فعلمنا ان
المدار هو الامانة لا خصوص هؤلاء ولان الطائفة لم تتفق على الاخذ عن كل واحد من هؤلاء وانما اتفقوا على
قدر مشترك وهذا كما انا لما استفدنا من تتبع احوالهم ان طريقتهم الاخذ بخبر العدل لم نخصه بعدل دون آخر
وكما لم نقتصر على جماعة مخصوصة كذلك لا وجه للاقتصار على اخبار مخصوصة بل كل ما جاء من قبلهم الآن يعارض
ما في ايدي الطائفة ويشذ عنهم او يعرضوا عنه وان كان مجمع منهم وذلك لان عدم انكارهم دلنا على ان
هؤلاء الاصناف ممن يوخذ عنهم وان ردوا بعض اخبارهم لعوارض اخر كما ردوا اخبار العدول لذلك لا على
ان المعول عليه انما هو خصوص هذه الروايات كما طرأ ذلك للعلوم لان الكلام يعملوا على كل واحد منها بل الحلاف

فيما تحقق وهذا كما قلنا في اخبار الآحاد ما انا لما وجدنا ما لا يتنا كرون العمل بخبر الواحد من حيث انه خبر واحد
علمنا انهم مجمعون على ذلك وان تنازعوا في خصوصها هذا ياخذ بمضمونها وذاك يردها حتى اختلفت فيه اقوالهم
وتعددت مذاهبهم غرائبه لما كان اخبار من عدا هؤلاء وما عدا هذه الاخبار لا تعد واحدا من امثال ان
تكون مما شذ عن الاصحاب او ما اعرض عنه الاصحاب كان المدار على ما في كتب ثقات الاصحاب من الاصول
او ثبوت نسبتها الى الثقة ولسنا نريد ما يقوله الاخباريون من دعوى صحة كل ما فيها وجواز الاخذ بما ثبت
منها من دون حاجة الى نظر كلا بل نقول ان ما في كتب اصحابنا مما يوخذ به انه ليس كالقياس وما لا يستحق
والاخبار التي هي وبخصوصها من الاخبار المسطورة في كتب العامة لكن من رواه فلنا النظر هل هي رواية
عدل ام لا فان كانت رواية عدل اخذنا بها والا وجب النظر هل في رواية العدل ما يخالفها او لا فان كان
هناك ما يخالفها اخذنا به واطرحناها وان لم يكن فيما لنا الاخذ بها كلها اذا لم يكن مما اعرض عنه الاصحاب
او شذ فيهم فان كان اعرضنا وان كان رواية عدل ثم من بعد ذلك كله الفحص في الكل عن المخصص والمقيد
بل والمعارض على التحقيق ولو من جنس واحد كرواية عدل او غير عدل والنظر في الترجيح والتعادل ثم
العمل فمن ثم اشتدت الحاجة الى النظر في احوال الرجال ومقاماتهم فهذه هي طريقة الشيخ لكن لما رجع الامر بالاخرة
الى كتب الاصحاب صح ان يقال ان مذهبه العمل بما فيها لا بكل خبر آحاد وان كان عدلا فضلا عن غيره كما وقع
للمحقق وان كان اصل المذهب هو ما ذكرنا ومن هنا يظهر الجواب عما اوردناه على الشيخ ره وعلى كل من اشترط
العدالة ثم تجاوز الى غير العدل من المامونين من لزوم خروج العدالة عن الشرطية ودوران الامر على الامانة
والتحرج في الرواية وذلك ان العدالة على هذا تكون شرطا للمبادرة الى العمل فاذا جاء العدل وجبت المبادرة
بخلاف غيره وان كان في امانته فانه لا يجوز الاخذ عنه حتى ينظر هل جاء ما العدل بما يخالفه ام لا فان جاء
اطرحناه وخرج من كونه حجة وان عرض الكل وجوب النظر في المخصص والمقيد والمعارض لما عرض من كثرة
التخصيص والتقييد والتعارض لكن الكلام على مبدأ الامر ومع قطع النظر عن هذا المعارض ولا ريب
ان العدالة شرط في المبادرة ومنه ايضا يظهر الجواب عما اورده الشهيد الثاني عليه حيث قال والعجب
ان الشيخ ره اشترط ذلك بعينه الايمان والعدالة في كتب الاصول ونقله في كتب الحديث وكتب الفروع
الغرائب فتارة يعمل بالخبر الضعيف مطلقا حتى انه يخصص اخبارا كثيرة صحيحة تعارضه باطلاقها وتارة
يصرح برد الحديث لضعفه واخرى يرد الصحيح معللا بانه خبر آحاد لا يوجب علما ولا عملا كما هو عبارة المرتضى
وذلك ان طريقته لما استقامت على الاخذ من هؤلاء عند عدم المعارض او اجماع الطائفة فكيف ينكر عليه
الاخذ وهو مذهبه وطريقته وما عده المتاخرون ضعيفا باحد هذه الاصناف الثلثة ليس بضعيف لذاته

لقيام الحجة

لقيام الحجة عليه كما في خبر العدل ولا منافاة بين ذلك وبين اشتراط العدالة لما عرفت من انها شرط المبادرة و
اما رده في بعض الاحوال الخبر بحيث يجد في اخبار العدول ما يعارضها كما هو طريقته واما التخصيص فليس
من المعارضة التي يجب فيها اطراح خبر غير العدل والا كان قد ليس يشترط في التخصيص كما لنا ولكن من
الجائز ان يكون ما خصص به الصحاح مقرونا بما يوجب العمل من الاقتران ولو بالاصل او بشهرة العمل به وقد
نطرح الاخبار الصحاح لاجل اذا كان على طريقتنا وكانت تلك مخالفة لما اتفقت عليه كلمتنا واما ما
يقع له في بعض الاحيان من رد الصحيح وتعليل ذلك بانه خبر آحاد لا يوجب علما ولا عملا فحينئذ جاء به
على خلاف ما استقامت عليه طريقتنا وان رواه الثقات ونعدد كما في اخبار السهو وليس هو من ذلك
وحده بل هذا العلامة رحمه الله يشترط العدالة ويحرص على رد خبر الفاسق مطلقا حتى ان ولد فخر المحققين
سأله يوما عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق ولا فسق
اعظم من عدم الايمان ثم بعد ذلك من انا بان كان من الناووسية مع نا بان هذا مما اجمعت العصابة
واقروا له بالفقه والحديث مع انه ملا الطوامير بالاخذ من هؤلاء وهل هنا من صاحب اصل او مصنف كما
قال في المعتبر الا وهو يعمل باخبارهم مع اشتراط الكل للعدالة وليس الا ما ذكرناه يشترطون العدالة
للمبادرة ويأخذون بخبر المامون عند عدم المعارض اللهم الا ان يكون المحقق فانه شرط في القبول الايمان
والعدالة وانكر على ابي جعفر العمل باخبار الفطحية واضرابهم والفسقة المتحرزين عن الكذب ومنع عمل الطائفة
بشيء من ذلك ثم تنزل في الثاني الى الاقتصار على خصوص ما عملوا به لكنه قال في المعتبر بعد ان نقل المذهب
وبرهنها واعاب على من اقتصر على سليم السند وقال ان ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ
لا مصنف الا وهو يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل والتوسط اصوب فما قبله الاصحاب او دلت القرائن
على صحته عمل به وما اعرض الاصحاب عنه او شذ يجب اطراحه وظاهره انه اراد بالمقبول ما لم يعرضوا
عنه او يشذ عنهم وبالجملة فالذي يجب اطراحه الشاذ وما اعرضوا عنه وما عداه فانه يعمل به فوافق طريقة
الشيخ ره ويخالف ما في كتابه الا انه اعم منه قليلا ثم انه بعد ذلك على اطراح الشاذ وما اعرض عنه بامور منها
مساواته احتمال كذبه لصدقه فلا يثبت به الشرع ومنها وجوب العمل بالمقرون بالقرائن حجة بانفرادها ولا تاكيد
وعلى وجوب العمل بالمقبول بالقطع بحقيقته لا ستحالة تمادي الاصحاب بحقيقته والحمل على القول بالباطل
وكلام في الادلة واما الكلام في الثالث فانه ظاهر في ان المراد بالمقبول المجمع على قبوله بل على الحكم بمضمونه
فانه قال في الاحتجاج عليه ما نصه واما انه مع عدم الظفر بالطاعن والمخالف لمضمونه يعمل به فلانه مع
الوثوق على الطاعن والمخالف له يتيقن انه حق لاستحالة تمادي الاصحاب على القبول بالباطل وخفاء الحق

بينهم انتهى وعلى هذا فيبقى اكثر الاخبار واسطة بين المجمع على العمل به والمعرض عنه والشاذ فما اقترن باحد القرائن دخل
وهذا جامع لتصحيح القسم ويبقى الباقي مهملا لم ينبه على حكمه قوله نزل على انه ما نقل به كان مطابقا لما في كتابه لكن
لا وجه لاهماله مع انه يخالف الظاهر قولنا قبله الاصحاب او قامت عليه القرائن يعمل به اذ ظاهره اختصاص العمل بذلك
وان نزل قوله انه ما يطرحه من جهة الامر انا نقيم ثم نقول توسط بين الافراط والتفريط قوله اهمال الحال لا
فان قلت لم يرد بقبول الاصحاب اجماعهم على العمل وانما لكان قسما من المقرون فلا يكون قسيما وانما اراد بقبولهم له
بالقبول بمعنى انهم لم يعرضوا عنه ولم يجرحوه ولم يطعنوا فيه ويردوه بل هم بين عامل به ومعرض عن الحكم الذي تضمنه
وعامل وان اختلفنا لعامل هنا ينزل على هذا المعنى وذلك على ذلك فان هذا الاختلاف لا يخرجه عن كونه
مقبولا كيف وهو يقع في المتواتر انما يخرج من حيث القبول الاعراض الكلي والطعن والرد قلت هذا الذي قلنا
اولا وهو الظاهر المتبادر لكن ظاهر الاستدلال عليه يأباه وقد نزل قوله والمخالف لمضمونه على ارادة الدليل
المخالف كيف لا ووجود المخالف لا يقدح في الاجماع كما يصرح هو بعيد ذلك بقليل فكيف يمنع من العمل بالخبر وقوله
تمادي الاصحاب على عدم القول بالباطل على تنزيل سكوتهم وعدم ردهم له في هذه المدة المتطاولة منزلة
القول بالباطل فكان مؤذنا بالاجماع على قبوله فيفيد اليقين بحقيته وكيف كان فكلامه متشابه يجب
رده الى ما احكم في كتابه في الاصول وهو الذي عرفت من ان طريقته في العمل ان لم تكن على طريقة الشيخ
فاقصى ما اتهما ان تكون عليه وكيف كان فهاتان طريقتان احداهما الاخذ بما في كتب الاصحاب و
ثانيهما الاقتصار على اخبار العدل وربما ظهر من الشهيد اعتبار الاكتفاء بالعدالة لكنه عند التحقيق
لا يعدوهما الا ان يكون مرتفعا اوشاذا فانه قال في الذكرى والمتواتر قطعي القبول لوجوب العمل بالعلم
والواحد مقبول بشرائط المشهورة وشرطه انضمامه بقطعي كفحوى الكتاب او المتواتر وعمومهما او
دليل العقل او كان مقبولا حتى عند الشيخ ابو جعفر من المعلوم او كان مرسله معلوم التحرز عن الرواية
عن مجروح ولهذا قبل الاصحاب مراسيل ابن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر البزنطي لانهم
لا يرسلون الا عن ثقة او عمل الاكثر وانكره جل الاصحاب كانهم يرون ان ما بايديهم متواترا ومجمع على مضمونه
وان كان في خبر الآحاد فتراه كيف شرط في قبوله زيادة على الشرائط الحسن المذكور شرطا اخر وهو الاعتضاد
اما بظواهر القواطع او بدليل العقل او قبول الاصحاب له وذلك بان لا يرده احد منهم او يطعن فيه فيكون ذلك
منهم اجماعا على رده كما في مقبولة ابن حنظلة وانما اختلفوا في تنزيله ويمكن ان يكون اراد بذلك الاجماع على حكمه
فان الذي عند ابو جعفر في العدة والاستبصار في المعلوم هل الموثوق لاجل الاصول او بعمل الكتاب والسنة
ودليل العقل او الاجماع او بعمل اكثرهم به اما بان يكون مرسله ممن يتحرز عن الرواية عن الضعفاء لكنه ره وان

حص

خص المرسل بالذكر فما كان ليقتصر عليه بل قبول اسناد المتحرز بطريق اولى وكيف يقبل ارسال الثقة ولا يقبل
اسناد ما ليس بثقة ايضا فالمدار على جلالته وتحرجه في الرواية لا على خصوص الارسال فان قلت قضيته ان رواية
العدل الذي لا يكون بهذه المكانة وان كانت عن ثقة لا تقبل عنده قلت ان الارسال عن الضعفاء وعدم
التحرج في الرواية عنهم من القوادح عند الكل فلا اشكال وقوله بعيد ذلك وانكره جل الاصحاب يريد
ان جل الاصحاب على انكار خبر الواحد مع انا نرى ما في ايديهم اخبار آحاد فاما ان يكون انكارهم هذا
مبنيا على دعوى تواتر ما في ايديهم وان لم يتواتر عندنا او على ادعاء انهم مجمعون على مضامينها وان كانت
آحادا وهو اشارة الى ما اعتذر به السيد في التبانيات من ان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلوم مقطوع
على صحتها اما بالتواتر وبامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية
للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد وكانه اراد بالاصحاب الذين
اسند الانكار الى جلهم اهل الاصول وارباب الفتاوى منهم دون المتاخرين كالشيخين والسيد وابن البراج
وابن حمزة وابن ادريس والفاضلين فان اكثرهم كما قال على المنع وكيف كان فلا كلام لهم في قبول مراسيل الاجلاء
الذين لا يرسلون الا عن ثقة ولا في الاخذ بما اشتهر بين الاصحاب وهل المجمع في المشهور او في المروية او في
المجموع من الكلام في ذلك على الكلام في الشهرة وقال صاحب المسالك وصاحب المدارك فيما جاء به غير
العدل وان قبله الاصحاب او عمل به الاكثر او رواه الاجلاء الذين اجمعت العصابة كابن ابي عمير واضرابه حتى انه
كثيرا ما يقول في ذلك في اخبار الموثقين التي اشتهر العمل بها او حكي الاجماع على العمل بمضمونها ان ثبت الاجماع على
العمل بمضمونها فهو حجة والا فلا وتلك طريقة لا نعرف لغيرهما الا ما حكي المحقق عن بعضهم ونرفعه ثم اقصى ما
هنالك ان الخلاف المشهور هل هي بين المتقدمين من معاصري الائمة ومن بعدهم الى زمن الشيخ وبين المتاخرين
الا ما قال الشهيد الثاني لان الدليل دل على ذلك لاستمرار الطريقة على الاخذ بما اشتهر بين الاصحاب واما
المتاخر التي ترجع الى كتاب واحد كالتهذيب او الكافي فضلا عن جهة عدم المعارض فهي هنا شيء وهو انه قد
اشتهر فيما بين الاصحاب التسامح في ادلة السنن والآداب والادعية والمواعظ والقصص والسير بحيث
تسامحوا في غيرها على الصحيح متجاوزا الى الحسن او الموثق فتراهم يستدلون فيها باخبار الضعفاء والمجاهيل بل يعملون
على رفضه غيرها من المرفوض والشاذ وليس هذا من خواص الاصحاب بل العامة ايضا فقد حكى صاحب المدارك عن
المحقق الدواني انه قال في اثبات انهم اتفقوا على ان الحديث الضعيف لا يثبت به الاحكام الشرعية ثم ذكروا
انه يجوز بل يستحب العمل بالاحاديث الضعيفة في فضائل الاعمال وممن صرح بذلك النووي في كتبه لا سيما
كتاب الاذكار وقد اشكل ذلك عليهم في المندوب والمكروه من حيث ان الاستحباب حكم شرعي



كالواجب وكذا الكراهة فلا وجه للفرق اجابوا بان الحكم بالاستحباب لتسويغ الحقيقة بذلك الخبر الضعيف بل
بما جاء في ذلك من الاخبار الكثيرة المعتبرة التي رواها الاجلاء في جوامعهم كالكليني والصدوق والبرقي
فيها الصحيح والحسن وغيرهما يصدق بعضها بعضا وروى في الكافي عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن هشام بن
سالم عن ابي عبد الله ع انه قال من سمع شيئا من الثواب فصنعه كان له اجره وان لم يكن على ما بلغه
وعن محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر ع يقول من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس
ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه وروى الصدوق في ثواب الاعمال عن ابيه عن علي بن موسى
عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن هشام عن صفوان عن ابي عبد الله ع قال من بلغه شيء من الثواب على شيء
من الخير فعمله كان له اجر ذلك وان كان رسول الله ص لم يقله وروى البرقي في المحاسن عن ابيه عن احمد بن النضر
عن محمد بن مروان عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب على شيء من الخير ففعل ذلك
طلب قول النبي ص كان له ذلك الثواب وان كان النبي ص لم يقله وفي رواية لعقول روى البرقي بسند صحيح
وان فعل غير الاكثر وقالوا لم يرد فيه خبر صحيح حيث روى عن ابيه عن علي بن الحكم عن هشام بن سالم عن
ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله ص لم يقله
قال وقد روت العامة ايضا باسانيد عن النبي ص فلا يبعد عده من المتواترات بحيث عملنا بخبر ضعيف في العمل
بهذه الاخبار المستفيضة وقد يعترض بعد هذا كله بامور احدها ان هذه مسئلة من مسائل الاصول فلا بد
فيها من القطع ولا يكفي التعلق باخبار الاحاد الثاني انا نص ما في هذه الاخبار الاطلاق فليتنزل البلوغ على ما
معتبر شرعا من روايات الثقة سلمنا العموم وان المراد باي طريق كان ولكن يكون على هذا بين هذه الاخبار وبين ما
يدل على المنع من الاخذ بخبر الفاسق كآية النبأ عموم من وجه فلا وجه لتخصيص الآية بها بل الواجب العكس لتواترها
وتاييدها بالاصل اذ الاصل براءة الذمة وعدم الحكم فحكم الآية فيها الثالث ان اقصى ما يقتضيه العمل بهذه الاخبار
ان يوجد بما جاء من الاخبار الضعاف في ثواب الاعمال كان يقول من عمل كذا فله كذا وليس هذا من الاحكام
وترى القوم قديما وحديثا من هذه وحملوا يتسامحون بالضعيف في نفس الحكم واجيب عن الاول ولا نمنع اشتراط
القطع في جميع مسائل الاصول سلمنا ولكن مثل هذا الخبر المشتهر بين الفريقين الوارد باسانيد كثيرة مما يفيد القطع
مضمونه الظاهر ان هذه المسائل التي لا يتمسك فيها بالظن لا انما اثبات مدرك في الشريعة ودعوى القطع
تبتني على التواتر وهو غير معلوم وقد يقال اثبات مدرك يترتب عليه حكم مأمور بحفظ كصلوة ركعتين في
يوم يوم وقراءة سورة وغسل ووضوء ونحو ذلك مما هو مستحب في نفسه كيف كان او مباح يبلغ فيه الظن
ولا يحتاج الى القطع اذ اقصى ما يتوقع فيما لا حرج فيه وشيء يليم على الضعيف في غير ذلك ما يحتمل الحرمة

والتشريع كصلوة ثلث ركعات او خمس ونحو ذلك غير معلوم وقبائحه لو لم يكن فيه الا ادخال ما ليس من الشريعة فيها لا يعدل الى
اما مثلا ما دل على الحسد كالخمر وانه لمباح بالحكم باستحبابه لورود المطلوب مثلا ونحو ذلك حتى يتفرع عليه ان من رفض حلم ترك
سداعوم انقدحت عدالته لكني تم علي اعترانا ان خبر الواحد طريق اصلي يصلح لاثبات المدرك واقصى ما يجيء بجعل ذلك ان
اثبات مدرك الاحكام من مهمات الامور التي تعم بها البلوى وذلك كاف في تواتر الاخبار فيه واستفاضتها وقد عرفت ان الاخبار
في هذا الباب ان لم تكن متواترة فلا كلام في استفاضتها وشهرتها مضافا الى عمل الاصحاب بها واتكالهم عليها فهناك شهرتان
شهرة عمل وشهرة رواية على ان الاخذ بالاخبار تحاورت بالعادات فلا يحتاج وجعله طريقا الى الادلة والتنبيه لعدم كثرة التسائل
فيما تماديت ما لم تجر العادة بسلوكه كالقياس ثم ان الاجماع في الباب يحكى حكاه المحقق الاردبيلي في آيات الاحكام وقال انه قال عند
قوله تعالى فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل يكفي العمل وحصول ذلك الثواب بالاجماع والاخبار من الخاصة والعامة المنقول في
حصول الثواب لعامل عمل بما روي عنه وان لم يكن كما روي وعن الثاني انه لا كلام في العموم لكان من قبله دليل من الخبر بطريق
غير مأمون فلولا انه سائغ لم يثبت عليه اذ لا ثواب على محظور وانا حديث التعارض فنحن لم نخصص الآية بالاخبار بل عكسنا
كما اردت وذلك ان الآية لم تدل على المنع من الاخذ بخبر الفاسق بل على التبين عنده وقد تبينا حيث لم ناخذ بخبره الا بعد
مراعات هذه الادلة الدالة على الاذن بالاخذ بخبره في السنن وهو وان لم يدل على الصدق لكنا امنا به الخطر والندامة
وعن الثالث ان هذا وان كان ظاهر بعض هذه الاخبار لكن الروايتين الاوليين ظاهرتان فيما يقولون وكذا الاخيرتان وتعلق
الدواني في الجواب عن اصل الاشكال بان الجواز معلوم من خارج والاستحباب ايضا معلوم من القواعد الشرعية الدالة على استحباب
الاحتياط في امر الدين فلم يثبت شيء من الاحكام بالحديث الضعيف بل اوقع الحديث الضعيف شبهة الاستحباب فصار
الاحتياط ان يعمل به واستحباب الاحتياط معلوم من قواعد الشرع هذا كلامه وقد تنظر بعض اصحابنا بان خطر الحرمة في مثله
ثابت لانه عمل لا يصير بمثابة ثواب الا اذا كان عن طريق شرعي وليس فكان مرددا بين ان يكون سنة او تشريعا ولا ريب
ان ترك السنة اولى من الوقوع في البدعة وربما نقض بعضهم بان معنى قولهم يجوز العمل بالحديث الضعيف في فضائل الاعمال
دون مسائل الحلال والحرام انه اذا ورد حديث صحيح او حسن في استحباب عمل وورد حديث ضعيف في بيان فضل ذلك العمل
جاز العمل بذلك الحديث الضعيف والحكم بترتب ذلك الثواب وليس هذا احد الاحكام الخمسة التي لا تثبت بالضعاف
وانت تعلم ان الاشكال ليس في هذه العبارة وانما الاشكال في نفس العمل عن اثبات الاستحباب بالاخبار الضعيفة كما لا يخفى
قوله بجميعها بعد والخبر في الكتب المعتمدة قد عرفت ان الشرائط المتفق عليها بين الخاص والعام هي الخمسة المشهورة
التي ذكرناها مفصلة وعرفت ما انتهى اليه امر الشيخ ومن بعده حتى منع من الاخذ بما في كتب الاصحاب ما لم يكن مسندا او
مرفوعا سواء كان مرويا عن عدل او غيره الا انه يشترط فيما رواه غير العدل ان لا يعارضه خبر العدل فان كان ذلك ليس
اعراضا عن اشتراط العدالة بل لان شرطيتها انما كانت للبادرة حسما كل ذلك لقيام الحجة واستمرار الطريقة وقد

عرفنا ثقاة الشيعة على رفض اخبار الاحاد من حيث ذلك بل هي من ضروريات مذهبهم ولذلك لا تراهم يوما
ياخذون باساطير العامة بل تلك عند المحقق طريقة سائر الفرق وبالجملة لا يؤخذ بخبر الواحد الا موثقا عنه
ومنا بالاخرة خاصة ان العامة فهو ان يكون ما رواه اصحابنا ودونوه في كتبهم فلا ناخذ بما يأتينا من هذا
النهج الا ان يكون مضمونه ثابتا عندنا فتذكره سندهم للاستظهار عليهم والالزام لهم واما الخاصة
فهي التي تقدم مثله لاثباته اليها من كونه غير معارض بقاطع ولا بما هو اقوى ولا مرفوض لا شاذ ولا
ثم وجب النظر اولا هل هناك قاطع يعارضه ولا فان كان رفضنا وان لم يكن نظرنا هل هو مما اعرضوا
او شذ عنهم فان كان اعرضنا ولا نظرنا هل كان راويه عدلا ام لا فان كان بادرنا الى الاخذ به والا نظرنا اهل
في اخبارنا المعدل ما يعارضه ام لا فان كان اعرضنا ولا اخذنا اللهم الا ان يكون رواية ما اجمعت العصابة
او من لا يروي الا عن ثقة فلا ينظر فيما فوقه بل يكون بمكانة العدل ويجب المبادرة الى الاخذ ثم من بعد
ذلك كله ما يستوي فيه الكل النظر في الخصص والمقيد والعارض والتعادل والترجيح في العمل وعليه
استقامة الطريقة والدليل على الاولى استقامة الطريقة بل الضرورة وعلى الثانية وجوب الترجيح
وامتناع الاخذ بالمرجوح ثم لما كانت رواية الاصحاب له وتدوينهم اياه انما يعلم بوجوده في كتاب
معلوم النسبة اليهم متواتر عنهم كهذه الجوامع العظام الى اصحابها فنسب تعاورها نحلا فما لم تعلم
نسبته وسلامته من دس شيء فيه حتى يجب الاعتماد على الاخذ من الكتب المعتمدة المعلومة النسبة
والسلامة وكان حاصل الثانية ان لا يكون مرفوضا ولا مرجوحا صار المدار في العمل على هذين الامرين
وجوده في الكتب المعتمدة وسلامته من الرفض والمعارض لما هو اقوى منه وكان في اخلاله لهذين الامرين
جمع لجميع ما يعتبر في العمل من مرجحات اعتباره وهذا الذي ذكرناه اراد بالشرائط الا الشرائط الخمسة
المشهورة فاندفع ما اورده السيد الشارح من ان من دعوى اجتماع في الامرين المذكورين ما للمتواترة
من جميع اقسام الرواية وقوله في هذه الازمان ليس بجوع الامر الى ما ذكر من خواص هذه الازمان بل
ايام الفاضلين ومن ثم منعوا الاحاد في تلك الايام وربما الاصطلاحات بخصوص هذه الكتب و
نحوها من حيث انه فيما قبل كايام الشهيد والفاضلين كانت كتب اخر لديهم مضافة الى هذه متواترة النسبة
الى الاصحاب من الاصول والجوامع تواتر هذه الينا وكذلك ما قبل ذلك كايام السيد والشيخ كانت ورثتهم
في الاصول القديمة وما اخذ منها وما يتلقونه من المشايخ وهكذا فلكل زمان كتب معتمدة وما اخذ معلومه
ومرجع الكل الى الاصول القديمة التي كان قدماء الاصحاب المعاصرين للائمة ع يتدارسونها وياخذون عنها
ويعتمدون عليها ولم يخرج عن الائمة وفي تلك الايام مع علمهم بعكوفهم عليها وسائر الاقطار خصوصا في ايام الصادقين ع

بل عرض عليهم منها عدة وهل امر الشيعة بتدوينها وجمعها الا وهم صلوات الله عليهم وما سمعت قول الصادق عليه السلام
للمفضل اكتب وبث علمك في اخوانك فان مت فاورث كتبك بنيك الحديث ومرجع ذلك كله الى ملازمة ما
استمرت عليه طريقة الطائفة **قوله** مسندا او صحيحا او حسنا او موثقا او ضعيفا بحسب الاصطلاح
كان مدار اصحاب الاصول وغيرهم من اصحابنا المعاصرين للائمة الاطهار ع على ما غلب الظن بصدقه وحصل الوثوق
بها اما برواية العدل او بالرجوع الى اصل معتمد او باشتهار العمل او بانضمام بعض قرائن الاحوال المفيدة لاطمئنان
النفس حسبما استقامت عليه طريقة الناس في العمل بالاخبار فالصحيح عندهم ما غلب الظن بصدقه والضعيف
خلافه ثم لما كثرت الاصول وفشت الروايات مع اختلافها واختلاف العمل بذلك اذ كل يعمل بما يرويه ويصل
اليه ويعتمد عليه لعدم استيلاء كل واحد منهم على الكل والاكثر ليرجح ويجمع ويتتبع الاحكام من المجموع كما وقع
للمتأخرين وانما جاءتهم الاحكام شيئا فشيئا اعرض جمع من حملة الاحكام عندهم كالشيعة اباعد عن الاخذ بخبر
الواحد لما رأوا من الاختلاف وحصل حزونة بنفوسهم عن الاخذ فاختص بالثقة من الكتب المعتمدة كاصول من
اجمعت العصابة على تصديقهم كالستة الاوائل حتى وصححوا اصول من اجمعوا على تصحيح ما يصح عنهم كالاواسط و
الاواخر واصول من اجمعوا على العمل برواياتهم كعمار الساباطي وفطحية والاصول المعروضة على الائمة ع ككتاب الحلبي المعروض
على الصادق ع وكتابي الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن المعروضين على العسكري ع والكتب التي شاع بين السلف
الوثوق بها والاعتماد عليها من كتب الامامية ككتاب الصلوة لحريز وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار وغيرهم ككتاب حفص
بن غياث القاضي وكتب الحسين بن عبيد الله السعدي وكتاب القبلة لعلي بن الحسن الطاطري وما وجد في كثير من الاصول
او روي من طرق شتى ولو في قليل او ما انضم اليه شيء من القرائن الموجبة للاعتماد والثقة ولما سيجيء من الادلة الا انه
بل يرى ما يفيد غلبة الظن فالصحيح عندهم ما اوجب ذلك وان لم يجئ من العدل وهل الذي لا يتحقق المقبول وعندهم علمه
بالاجماع انهم يعملون على الاخذ بالاصول المعتمدة وقبول ما فيها والضعيف ما لم تغلب به الظن ولم تثق به النفس
وان رواه العدل بان كان في اصل غير معتمد او كان شاذا مخالفا لما رواه الاكثر او مرفوضا او معارضا بما هو اقوى
منه وان كان في معتمد وبجميع هذا الاولين ومدار الكل على ما تغلب به الظن ويطمئن به النفس ثم لما تمادت الايام
على الاصول القديمة واشتغل الناس عنها بما جمع منها من الجوامع العظام حتى انقطع تواترها كان تواترها الى اصحابه
واشتبه المعتمد منها بغيره وخفيت القرائن وقد علموا ان مدار الكل على غلبة الظن لم يبق الا معرفة احوال الرجال
في العدالة لتعم ما لزمنا فدعا ذلك بعض المتاخرين ان قسموا الحديث بحسبها وانه في نفس الامر كذلك واقتضى ان هنا
ان وضعوا للكل اسماء صحيح وحسن وموثق وضعيف فالصحيح عندهم ما كان جميع رواته اماميين ممدوحين بالتوثيق
والحسن ما لم يبلغ المدح بهم جميعا او بعضهم الى حد التوثيق والموثق ما مع جميع رواته التوثيق ولكن كان بعضهم

اوكلهم من غير الامامية ويسمى القوي ايضا والضعيف ما هو كذلك ويسمى هذه الاربعة اصول الحديث لرجوع
الاقسام الاتية اليها وصور ترتب الرواة عشرة واحد للصحيح وثنتان للحسن وثنتان للموثق وخمسة للضعيف
وربما اطلق الصحيح فيهم على ما يقوم مقامه في القبول وان كان في رواته مجهول الحال او معلوم الضعف وذلك
كمراسيل الاجلاء وما وقع فيه الضعيف فوق من اجمعت له العصابة ولا خلاف بينهم في العمل به الا
ان يكون شاذا او مرفوضا او معارضا بما هو اقوى واما الحسن والموثق فقضية اشتراط العدالة
رفضهما لكنهم اختلفوا فيهما على اقوال ثالثها التفصيل بين المعضود بالشهرة فيؤخذ به بل يقدم على الصحيح
المجرد وغير المعضود فيرفض وقد قيل ان من اكتفى في العدالة بحسن الظاهر واخذ بالحسن قلت من
اكتفى بذلك عده في الصحيح ان لم يحتج الحسن الظاهر بناء على التعلق في حجية خبر الواحد بغلبة الظن
وابتناء حجية المدار في هذه الاعصار ايضا على غلبة الظن لان ذلك هو الذي استمرت عليه طريقة
الاولين والاخرين كما عرفت ثم لا يفتقر في تحصيلها على العدالة بل باي شيء حصلت بالعدالة او بانضمام
الشهرة او برواية من اجمعت له العصابة او بكونه في اصل معروض ومعتمد ان تيسر لنا العلم بذلك او نحو
ذلك ما يفيد غلبة الظن وقوة الاعتماد وكيف يعرض عن المشهور وما كان في اصل معتمد وبرواية معتمد
وما زال الاصحاب عليه وكفاك في المشهور قوله في المقبولة خذ بما اشتهر بين اصحابك فان ذهبت
تقول انما هو في تعارض الخبرين قلنا اختصاص المورد لا يستلزم تخصيص الوارد ولا بأس في ذلك ما مهدنا
من قبل في بيان طريقة الشيخ من ان الطريقة قد استقامت على الاخذ بجميع ما في كتب الاصحاب فانه انما
ان اعتمد منها بدليل قوله فاذا احالهم على اصل مشهور او كتاب معتمد وفي منزلة هذا التقسيم تظهر
في الترجيح كيف واسالي هذا التقسيم كالعلامة والشهيدين على ذلك ايضا وان شئت فعليك بالمشهور وكرى
ذاك فيها في خبر المسلوب وهذا الخبر وان كان غريبا لم يذكره احد من الاصحاب وقال الصدوق انه غريب لم
نجده في الاصول ولكن يتعين العمل به لانا لم نجد احدا من الاصحاب رده ثم المسند منهم ما اتصل على جميع سلسلته
ووصل بالمعصوم واضيف اليه والمرسل ما سقط جميع سلسلته كما يقول الصدوق قال الصادق او احدها
او ابهم في واحد منها لنسيان او غرض من الاغراض كما يقول روى فلان عمن حدثه او عن بعض اصحابنا او عن رجل
اما اذا كان من الاول وذلك هو المعلق ولعل منه ما يقع للشيخ وغيره كثيرا كما يقول الحسين بن سعيد و
بينهما وسايط للعلم بالطريق ثم اذا سقط ما لا يعرف له طريق فان كان من الوسط فهو المقطوع والمنقطع
ان كان واحدا والمعضل ان كان متعددا فكان بين القطع والارسال والتعليق والاعضال تباين والشهيد
الثاني بعد ان عرف المرسل بما رواه عن المعصوم من لم يدركه بغير واسطة او بواسطة نسيها او تركها على

او ابهمها

او ابهمها والمرفوع ما اضيف الى المعصوم سواء كان اسناده متصلا او منقطعا ولا يخفى في الترديد بين الرواية
بغير واسطة او بواسطة نسيها او تركها متروكة وما كان ليروي بغير واسطة اصلا بترك بعض الرواة على ما
في الدراية وشرحها فكان اعم من المرسل المسند والمرسل لاختصاص الرفع الى المعصوم في كل منهما والذي يظهر
من تتبع مواقع هذه الكلمة في كلام الرواة والمحدثين ان الرفع هو ان يحكي عن المعصوم من لم يدركه
باسقاط تمام السلسلة او بعضها كما يقول الكليني محمد بن يحيى العطار رفعه عن ابي عبد الله ع ان الحسين
بن سعيد رفعه عنه والموقوف ما وقف فيه على صاحب المعصوم والمنقطع هو الذي عرفت وعرفه
الشهيد في درايته ما وقف فيه على التابعي ومن في حكمه ولم يتجاوز الى ما فوقه فكان نوعه مشتركا بين
هذا وبين ما عده في المرسل والمعضل كما عرفت وعلى ما ذكر الشهيد قسم من المرسل والمتصل خلاف
المتصل على ما شيئا انشاء الله تعالى والمعنعن هو ما اخذ عن في جميع رجال سنده الى المعصوم والمنكر
لم يذكره اهل الدراية في الاقسام ولعله ما اشتمل على مجهول الحال والمعلل وهو ما اشتمل على علة مع ان ظاهره
الصحة والمضطرب ما جاء على وجهين متخالفين وهو ضربان اضطراب في المتن وذلك كما جاء في اعتبار
الدم المشتبه بالقرحة ففي الكافي وكثير من نسخ التهذيب انه اذا كان من الجانب الايمن فحيض وفي بعضها بالعكس
واضطراب في السند وقد بينوه بان يروي عن الراوي تارة بواسطة واخرى بلا واسطة وزعموا ان ذلك موجب
لاضطراب الرواية لاستبعاد رواية الراوي بواسطة وهو مستغن عنها ومثل ذلك ما اذا روى تارة عن
الامام بلا واسطة واخرى بواسطة متحدا ومختلفة وقد عد في المسالك من المضطرب رواية سيف بن عميرة
جوازا لتمتع بامة المراة من غير اذنها تارة عن الصادق ع وتارة عن علي بن المغيرة عنه واخرى عن داود وقد
عرا ما اذا روى عنه ولكن تارة بتلك الواسطة واخرى بواسطة اخرى فقضية التعليل عدم القدح والحق ان
ذلك كله غير قادح اذ من الجائز وقوع الرواية بالواسطة قبل تيسر اللقاء فمنها انه ربما اتفق ذلك بسبب
رعاية الكتب وذلك حيث يتاول الراوي ليروي عنه في بعض شيخه ويكون الراوي ايضا كتب ثم يرويها لمتاخر عنهما
من كتب كل منهما احيانا برعاية منها من بعض المشيخة بوصل الاسناد بالمروي عنه تارة حيث يروي عن كتبه
وهذا كما في رواية احمد بن محمد بن عيسى لكتب الحسين بن سعيد فانه اخذ هذا برواية الحسين وجملة من مشيخته
فاذا اورده الشيخ مثلا من كتاب ابن سعيد حديثا متصلا من طريق ابن عيسى عن بعض من شيخه كان في الرواية
عنه ما ورده في موضع اخر من كتاب ابن عيسى عنه مرويا تارة بالواسطة واخرى بدونها فلا وجه لتعليل
الحديث بما لحق به وكثيرا ما يرد الشهيد الثاني الخبر بمثل ذلك ويحيله معرفة الوجه على ما تقرر في علم الدراية
ولم يذكر هنا الا هذا القدر قال في المنتقى بعدما ارد عليه بمثل ذلك وربما اعانه عليه ما يتفق في كلام الشيخ

من رد بعض الاخبار الضعيفة معللا بالاختلاف فيه ورواية الراوي له قال الشيخ مطالب بدليله نعم ما ذكره العلامة
من هذا النوع قادح فانهم يسلموا على ما حكي في المنتقى بما رواه عن النبي ص من الاكتفاء بالخط سترة للمصلي
اذا لم يجد العصا فقد روى عنهم تارة عن ابي عمرو بن حريث عن جده حريث بسائر الاسناد وتارة عن ابي
عمرو بن حريث عن ابيه بالاسناد واخرى عن ابي عمرو بن محمد بن حريث عن جده حريث بن سليم بالاسناد
ورابعة عن ابي عمرو بن حريث عن جده حريث وخامسة عن حريث بن عمار بالاسناد عن ابي عمرو بن محمد عن
جده حريث بن سليمان وسادسة عن ابي محمد بن حريث عن جده حريث وقد اجل الله اخبارنا ان يقع فيها
مثل ذلك لا سيما السليمة وليتوقع التعرض كثيرا فانه كان الحث على التعرض قليل الجدوى وقد ذكر في المنتقى
ان هذا النوع من الاضطراب كغيره من اكثر الانواع من مستخرجات العامة ذكروها واصطلحوا عليها بعد
ان شاهدوا مثالها في اخبارهم فذكروها بصورتها ما وقع قال واقتفى جماعة من اصحابنا في ذلك اثرهم واستخرجوا
من اخبارنا في بعض الانواع ما يناسب مصطلحهم وبقي منها كثير على حكم محض الفرض والمدرج ما ادرج في كلام
الراوي وجعلت رويا باسناد واحد ولكل اسناد او خبر جماعة متفقين في السند مختلفين في المتن روى
عن الكل متن واحد من غير تنبيه على الاختلاف والمعلق كما عرفت ما حذف من اول اسناده واحد او اكثر و
المشهور ما شاع بين اهل الحديث بان نقله كثيرون وربما اطلق على الشايع في غيرهم وليس له عندهم اصل و
الغريب ما ليس معروفا فيهم او ما كان لفظه غريبا والمسلسل ما تتبع فيه رجال السند على صفة واحدة من قول
او فعل والمقطوع هو المنقطع كما مر وهنا اقسام اخر يذكرها اهل الدراية المتصل وهو ما اتصل سنده حتى رواه
كل واحد من رجاله عمن تقدمه سواء رفع مع ذلك الى المعصوم واضيف اليه او كان موقوفا على ما دونه ويسمى
ايضا الموصول والمزيد وهو ما ينفرد راويه بروايته عن جميع الرواة وهو يصادف الغريب والمصحف وهو ما
في الراوي كتصحيف حنان بحيان او في المتن وهو غير عزيز والعالي وهو ما قلت وسايطه والمزيد وهو ما
نزيد فيه على غيره ما جاء بمعناه كما روي تارة جعلت لي الارض مسجدا وطهورا واخرى وترابها طهورا والمختلف
وهو اكثر من ان يحصى والناسخ والمنسوخ ويعرف بالنص والاجماع او التاريخ والمقبول وهو ما تلقاه القوم بالقبول
كالمقبولة والشاذ ما خالف رواية الاكثر والمدلس وهو ما خفي عيبه اما في الاسناد بان يروي عمن عاصره ما لم يسمعه
على وجه يوهم انه سمعه منه كان يقول قال فلان فان قال حدثني فالكذب الصريح او في الشيخ بان يكني عنه بالاشرف
منه لمنافات بينهما والمقلوب اما في السند كما يقال في احمد بن محمد بن عيسى محمد بن احمد بن عيسى او في المتن كما
وقع في الحديث السبعة الذين يظلهم الله تعالى تحت عرشه حيث يقول ورجل تصدق بصدقة فاخفاها حتى لا تعلم
شماله ما تنفق يمينه حتى قلبه بعضهم فرواه حتى لا تعلم يمينه ما تنفق شماله والموضوع وهو المكذوب المختلق

والواضعون

والواضعون اصناف منهم من يقصد بذلك التقرب الى الملوك كغياث بن ابراهيم حين رأى المهدي وكان
يعجبه الحمام او جناح فاجازه بعشرة آلاف درهم فلما ادبر قال اشهد ان قفاه قفا كذاب على رسول الله فقدم
ومنهم من يريد الا التزاق كما اتفق لابن حنبل ويحيى بن معين في مسجد الرصافة ومنهم من يقصد التقرب
الى الخير كابي عصمة المروزي فروي انه قيل له من اين لك عن عكرمة عن ابن عباس في فضائل القران سورة
سورة وليس هذا عند اصحاب عكرمة فقال ان الناس قد اشتغلوا في الفقه والمغازي فوضعنا هذا الحديث
حسبة ويحكى عن بعضهم ان شيخا حدثه به فسأله عمن حدثه فقال شيخ بالمداين فذهب اليه وسأله فقال الشيخ
بواسط فذهب اليه وسأله فقال شيخ بالبصرة فذهب اليه وسأله فقال شيخ بعبادان فسأله فاشار الى بعض
المتصوفة فزعم انه وضعه ترغيبا وقال بعضهم في قوله من كذب على الحديث انما نكذب له ومنهم من يضع لا
دينه جوازا الكذب لما يراه حقا كالكرامية والخطابية ومنهم من يضع لابطال الدين وافساد الشريعة كالزنادقة
الثلاثة كابن ابي العوجاء وابي الخطاب لع يحكى انه لما امر بضرب عنق ابي العوجاء فقال ان تقتلوني فقد دسست
فيكم اربعة آلاف حديث وقد كذب عليه ع وجوه وبعد مماته وعليهم ع حتى قال ع الا لقد كثرت علي القالة
الا من كذب علينا فليتبوأ مقعده من النار وقالوا ان لكل واحد منا رجل يكذب عليه وقد فشا الوضع ايام معوية
في فضائل المشايخ وغيرهم لبعده الاجلال في ذلك لبعد الناس عن الشغل آل الله حتى بذل لسمرة بن جندب ثلثمائة الف

ثم تخصيص المسند بالاقسام الاربعة لا يخفى ما فيه لعدم الاختصاص من
الاقسام ما يختص بالضعيف كالشاذ والموقوف والمقطوع والمرسل والمعلل والمضطرب والمدلس ونحو ذلك
ومنها ما يجري في الكل كالعالي والمقبول والمتصل والمعنعن والمسلسل والمدرج والغريب والمزيد والمصحف
والمزيد والمختلف والمتروك وكثير من هذه الاقسام متداخل ثم ما ينقسم الى الاربع يجري فيه ما مر في الاربع واما
ما يختص بالضعيف كالموقوف والمقطوع فلا كلام في المنع من الاخذ بهما عندنا انما يتعلق بمثله العامة وكذا
الشاذ واما المعلل والمضطرب والمدلس فيقع فيها ما وقع في الضعيف واما المرسل ونحوه من المعلق والمعضل
والمنفصل وغيرها فقد اختلف الناس فيه فاكثر العامة ومنهم ابو حنيفة ومالك واحمد على الاخذ به مطلقا
ومنهم من رده مطلقا ومحققوهم على التفصيل ان تعدد الارسال مع اختلاف الشيوخ او عضده قول صحابي
او اكثر اهل العلم او كان ممن لا يرسل الا عن عدل او كان من ائمة الحديث قبل والا رد واما اصحابنا فالشيخ
على ما حكي المحقق عنه في اصوله على انه ان علم انه لا يروي الا عن ثقة قبل مطلقا والا فيشترط عدم المعارض من المسانيد
الصحيحة محتجا بان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فما اجاز احدهما

اما الاخر والذي وجدناه في العدة بعد ما استقراه عنه الشيخ وجوبا لتوقف عند ارسال من لا يعلم انه
لا يرسل الا من ثقة فلعله مذهب آخر للشيخ في غير العدة ومراعاة طريقته تقتضي التفصيل والفرق بين
ما ارسل في الكتب المعتمدة التي جرت عادة الاصحاب على الاخذ بها والاعتماد عليها الا ان يكون شاذا او
مرفوضا او معارضا بما هو اقوى وبين ما ارسل في غيرها او ارسله المتاخرون في كتبهم اي من ظهر العيب فيعمل
بالاول ايضا ويتوقف في الثاني لجواز ان يكون الارسال من غير الموثوق ومنع العلامة في النهاية الا من الاول و
اطلق المنع في كتب واما المحقق فانه لم يرد في اصوله ان حكى كلام الشيخ وقال في المعتبر لو قيل مراسيل ابن
ابي عمير يعمل بها منعنا ذلك لان في رجاله من طعن الاصحاب فيه فاذا ارسل احتمل ان يكون الراوي احدهم و
قال انه كان يرسل عن اربعين من اصحاب الصادق ع فيهم المجاهيل والضعفاء فاذا ارسل احتمل الجميع ومن
الناس من علل قبول مراسيل ابن ابي عمير بانه لما ذهبت كتبه حين تمادت عليه السنون في الحبس كان يحفظ
اربعين مجلدا هو اباه ترك فيها مسند فجعل يحدث بها من حفظه وما كان سلف له في ايدي الناس
من معلومة الاتصال حال الاسناد اجمالا وان فاته طريق الاسناد على التفصيل وصاحب المدارك وصاحب المعالم
وابوا السعيد على اطلاق المنع بعد ان كلامه في شرح الدراية ظاهر في ان الاصحاب ما يقبلون مراسيل ابن ابي عمير
ما نا تكلم في سر ذلك هل هو انه لا يرسل الا عن ثقة ام لا واستظهر الاول فكيف يحسن اطلاق المنع وهو يرى ان
الاصحاب ما يعملون احتج من اجاز على الاطلاق بان العدالة تمنع من الرواية عن غير العدل الا مع التنبيه والا كان
مدلسا ومن منع على الاطلاق بمنع المنافاة سلمنا ولكن من الجائز ان يكون انما روى للتبيين بقيام القرائن
وقد يفرق بين قول المرسل قال ع فيقبل وقوله عن رجل ونحوه فلا وخلافه لانه لا يقول الاول الا معتقدا
كما هو جاري العادة بخلاف الثاني والحق بناء على اعمال خبر غير العدل انه لا يقبل الا ارسال من لا يرسل الا عن
عدل فانه تعديل وان كان ممن لا يكتفي بتعديل الواحد كما ذهب اليه شاذ لمكان الاجماع الذي حكاه الشيخ
او من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه للاجماع ولا يردوا ما من تبين عنده خبر الفاسق فالوجه التبين
عنه ارسال من عدا هذين لتعسير انا نقيم البينة ما نطمئن به النفس لحذفه ولا يرد اذا اقتضاه الفسوق
انما على طريقة الشيخ ره فالتفصيل كما عرفت وفي انكار محمد بن عيسى على محمد بن خالد الاخذ باخبار الضعفاء و
اعتماد المراسيل ما يدل على بطلان الجواز على الاطلاق هذا وقد اشتهر ان الطائفة قد اجمعت على تصحيح ما يصح
من ثمانية عشر رجلا واقروا لهم بالفقه والحديث ستة من الاوائل من اصحاب ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام وهم
زرارة بن اعين وبريد بن معاوية العجلي ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار وابو بصير الاسدي ومعروف بن خربوذ

ولاربعة

والاربعة الاول من اجلاء اصحابهما وقد جاء فيهم من المدائح ما يضيق عن نشره المقام ولو لم يكن في الثلثة الاول الا
ما جاء عن ابي عبد الله ع من انهم من الذين قال الله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وانهم عليهم صلوات الله
احياء وامواتا وانهم حفاظ الدين وامناء ابي جعفر ع على حلال الله وحرامه وفي الفضل لا قوله ع وآه بحج بشر
المخبتين مرجا بن نامر به الارض لكفى واما ابو بصير هذا فهو يحيى بن القسم وابو القسم وثقه النجاشي
وقال انه ثقة وجه رماه الشيخ بالوقف وغيره بالتخليط وقال في الخلاصة والذي ارى قبول روايته وان كان
فاسد المذهب وعد الكشي فيما حكى عنه صاحب منتقى الجمان وغيره في الستة الاوائل الذين اجمعت العصابة
وان من الناس من اثبت مكانه ابا بصير ليث المرادي وهذا من الاجلاء واحد الامناء وقد جاء فيه ما جاء في الثلثة
الاول واما معروف فالاصح توثيقه وهو الممدوح بطول السجود وستة من الاواسط من احداث اصحاب ابي عبد الله ع
وهم جميل بن دراج وعبد الله بن مسكان وعبد الله بن بكير وحماد بن عيسى وحماد بن عثمان وابان بن عثمن و
الاولان من ثقات الطائفة ووجوهها وعيونها صحبا ابا الحسن ايضا ورويا عنه واولهما افقه الستة وثانيهما كان
قليل الرواية عن ابي عبد الله ع حتى قيل انه لم يرو الا خبرا واحدا وعلل بانه لما كان يدخل عليه اشفاقا ان لا
يوفيه حق اجلاله فكان اذا قدم الاصحاب تلقاهم واخذ ما عندهم وابن بكير من ثقات الفطحية المكثرين ثقة
الاصحاب واجمعوا له واقروا وابن عيسى من اجلاء اصحابنا وهو الثقة الصدوق الذي سمع من ابي عبد الله ع
سبعين حديثا وجعل يدخل الشك على نفسه حتى لم يبق الا عشرة فاقتصر على روايتها ثم بقي الى ايام ابي جعفر ع
ودعا له ابو عبد الله ع بخمسين حجة فلما اكملها مات غريقا بالسيل في الجحفة وقد تجاوز السبعين ع وابن عثمان
وهو ذو الناب من اجلاء اصحابنا ثقة جليل القدر روى عن الكاظم ع والرضا ع ايضا واما ابان فقد وثقه
الاصحاب واقروا له بالفقه والحديث واجمعوا على تصديقه وتصحيح ما يصح عنه لكنهم حكوا مع ذلك كله انه ناووسي
قيل ان الحكاية انما كانت عن علي بن الحسن بن فضال وهو فطحي واستبعد ذلك جماعة وقالوا انه لا تثبت بمجرد
حكاية ابن فضال وهو فطحي مع الاجماع الذي حكاه الثقة العين ابو عمرو الكشي واقرار الطائفة له بالفقه و
العلامة تارة يحكي عن ابن فضال انه ناووسي وعن ابي عمرو اجماع العصابة له والاقرار بالفقه قال والاقرب
عندي قبول روايته وان كان فاسد المذهب للاجماع المذكور لكن حكى الشهيد الثاني عن فخر المحققين انه سال
عن ابان فاجابه بخلاف ذلك محتجا باية النبأ قال وفساد المذهب اعظم الفسوق وكان من اصحاب ابي عبد الله ع
وابي الحسن وستة من الاواخر من اصحاب الكاظم والرضا ع وهم يونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى ومحمد بن
ابي عمير وعبد الله بن المغيرة واحمد بن ابي نصر والحسن بن محبوب ومنهم من اعتبر مكانه الحسن بن علي بن فضال
وفضالة بن ايوب وبعضهم مكان ابن فضال عثمان بن عيسى فاما يونس فهو وكيل الرضا ع وخاصته وهو الذي

فمن له الجنة ثلث مرات وكان كثير الرواية في العلم والفتيا وقال فيه انه كسلمان في زمانه وترحم له الجواد ثلثا
لما رأى كتابه كتاب يوم وليلة وقال انه ديني ودين آبائي وهو الحق كله وقال فيه ابو محمد لما عرض عليه الكتاب
اعطاه الله بكل حرف نورا يوم القيمة وهو الذي كان له اربعون اخا يدور عليهم في كل يوم مسلما ثم يرجع
الى منزله فيأكل ويتهيأ للصلوة ثم يجلس للتصنيف وبذل له مال جليل في الوقف فأبى وكان وجها في
اصحابنا متقدما عظيم المنزلة كثير العلم حتى قال فيه الفضل بن شاذان ما نشأ في الاسلام بعد سلمان افقه
من يونس بن عبد الرحمن واما صفوان فهو صاحب المنزلة الشريفة عند ابي الحسن ووكيله ووكيل ابي جعفر
عليهما السلام وهو الذي وفى لصاحبيه بعد الموت فكان يصلي في كل يوم وليلة مائة وخمسين ويصوم في السنة
ثلثة اشهر ويزكي ماله ثلثا ويحج عنهما ويجعل لكل منهما من البر والصلاح ما يعمله لنفسه الى ان مات رح وبعث
اليه ابو جعفر ع بحنوط وكفن وكان من الوثاقة والورع والزهد والعبادة على جانب لم يبلغ اليه احد من طبقته
حتى حكي انه استأذن جماله في حمل دينارين الى اهله واما ابن ابي عمير فهو جليل القدر عظيم المنزلة كان من اوثق
الناس عند الخاصة والعامة وانسكهم نسكا واورعهم واعبدهم وذكره الجاحظ في مفاخر قحطان على
عدنان بهذه الصفات وادرك ابا الحسن ع وروى عنه احاديث كثيرة وصحب الرضا والجواد ع وحبسه الرشيد بعد
قتل ابي الحسن وضربه السندي لعنه الله مائة وعشرين خشبة مجردا للتشيع وقيل ليدل على مكان الشيعة فنال منه كل
منال وغرم في ذلك ما يزيد على مائة الف وكان في الحبس اربع سنين وفيها كان دفن كتبه فكان يحدث
من حفظه وما كان يسلم في ايدي الناس فمن ثم كثرت مراسيله وسكن الناس الى مراسيله لمكانته وتحرجه وكان
طويل السجود حتى ان احمد بن محمد بن عيسى روى عنه كتب مائة رجل من رجال ابي عبد الله ع وقيل كان يحفظ
جلده ولد اربعة وتسعين كتابا في ايدي الناس وروى الكشي عن العياشي عن الحسن بن علي بن فضال انه كان افقه
اصلح وافضل وهو صاحب السجدة الطويلة والذي قيل فيه لو ذهبت عين من السجود لذهبت عينا محمد بن ابي عمير
واما عبد الله فقال العلامة انه ثقة لا يعدل باحد من جلالته ودينه وورعه روى عن ابي الحسن موسى ع وقال الكشي
انه كان واقفيا ثم رجع ثم حكى اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه والاقرار له وحكي عنه انه قال كنت واقفا فحججت على
تلك الحال فلما صرت بمكة خلج في صدري شيء فتعلقت بالملتزم وقلت اللهم قد علمت طلبتي وارادتي فارشدني الى خير
الاديان فوقع في نفسي ان اتي الرضا ع فاتيت المدينة فوقفت ببابه فقلت للغلام قل لمولاك رجل من اهل العراق بالباب
فسمعت نداءه ادخل يا عبد الله بن المغيرة فدخلت فلما نظر الي قال قد اجاب الله دعوتك وهداك لدينه فقلت اشهد
انك حجة الله وامينه على خلقه واما احمد بن محمد بن ابي نصر فهو الثقة الجليل المعروف بالبزنطي كوفي قال الشيخ انه لقي الرضا ع
والجواد ع وكان عظيم المنزلة عندهما وقال في ست انه لقي الرضا ع وكان عظيم المنزلة عنده وقال في رجاله ثقة جليل القدر

حماد

م ضا وكذا العلامة وابن داود وقال الكشي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واقروا له بالفقه وقال في العدة انه
لا يروي الا عن ثقة وفي الذكرى ان الاصحاب اجمعوا على قبول مراسيله واما الحسن بن محبوب السراد ويقال له الزراد
فهو ابو علي الثقة الجليل من اصحاب الرضا ع لكنه روى عن ستين من اصحاب الصادق ع وفي الكشي انه من اصحاب
موسى والرضا عليهما السلام ثم حكى اجماع الاصحاب على تصحيح ما يصح عنه وان بعضهم قال مكان الحسن بن علي بن فضال مات
وله خمس وسبعون واما الحسن بن علي بن فضال فقال الشيخ في ست كان فطحيا يقول بامامة عبد الله بن جعفر
ثم رجع الى امامة ابي الحسن ع مات سنة اربع وعشرين ومائتين الى ان قال روى عن الرضا ع وكان خصيصا به كان جليل
القدر عظيم الشأن والمنزلة زاهدا ورعا ثقة في الحديث وفي رواياته وقال في رجاله ثقة ضا وفي الخلاصة روى
عن الصادق ع وكان خصيصا به وكان جليل القدر عظيم المنزلة زاهدا ورعا ثقة في رواياته ثم حكى عن الكشي انه كان فطحيا
ثم رجع وحكي عنه خبر الرجوع عند الموت وعن الفضل بن شاذان خبرا يدل على زهده ونقوله وانه راه وهو غلام واما فضالة
فقال الشيخ كان ثقة في حديثه مستقيما في دينه وكذا في ست وقال الشيخ في رجاله ثقة م ضا وقال الكشي اجمعت العصابة على تصحيح
ما يصح عن فضالة بن ايوب وقال بعضهم مكان فضالة عثمن بن عيسى واما عثمن بن عيسى فهو الرواسي ويقال له الكلابي
ايضا والعامري وهو شيخ الواقفة ووجهها واحد الوكلاء المستبدين بمال موسى بن جعفر ع وقال في ست واقفي المذهب
وفي الرجال واقفي م ضا وروى الكشي حكاية المال والجواري لكن قال نصر بن الصباح كان في يده مال فمنعه الرضا عليه السلام
فسخط عليه ثم تاب وبعث اليه بالمال اذا عرفت هذا فنقول ان نقلة الاجماع كالكشي وابن طاوس والعلامة وابن
داود انما نقلوا في السنة الا ان محل الاجماع على وثاقتهم وتصديقهم والاعتراف لهم بالفقه والحديث واما الاجماع على تصحيح ما
يصح عنهم فانما يحكم في الواسطة لو ارسلوا او خرجوا ثمرة هذا الاجماع انما تظهر فيهم لان رواياتهم عن مصدر اكثر الاخبار
اعني الصادقين ع انما هو بالواسطة مفردة او متعددة الا ما شذ فان الواسطة عن ابي عبد الله ع فاذا اتفق ان
كان في الواسطة مجهولا وضعيفا وكانت الرواية على وجه الارسال قبلت لمكان هذا الاجماع ثم متعلق الاجماع
انما هو ما ينساق من هذه الكلمة وحاصلها الاجماع على الحكم بصحة ما ثبت عنهم فمن ثم ينظر فيما فوقهم والمراد ان
ما ثبت عن واحد من هؤلاء صحيح في نظر الاصحاب كالمحفوف بقراين الاحوال فلا تعارضه رواية العدل الا ان تحفها
قراين اخر تقتضي تصحيحها عندهم اذ الصحيح عندهم ما صح لديهم انه عن المعصوم ع وان لم يروه العدل والضعيف ما لم يصح
وان رواه العدل وربما قيل ان المراد اذا رووا عن احد صدقوا عليه بناء على ان المراد ما يصح عنهم انما هو الرواية المروي
اي اجمعوا على انا اذا ثبت انهم رووا عن احد وقالوا مثلا حدثنا فلان فقد رووا عنه ولم يكذبوا عليه فان كان هو المعصوم
فقد صدقوا عليه ويجب النظر في حاله وبالجملة لا ريبة من جهتهم وانت خبير بالمنافاة بين هذه الكلمة وارادة المروي
والاجماع المحكي انما هو عليها قوله البحث الرابع تعريف العدالة الكلام على العدالة يقع تارة في بيان ماهيتها

عند موته ع

وان رووا عن غيره فقد صدقوا ايضا

واخرى في طريق معرفتها وقد مضى الكلام على الاول وظاهر الكلام على الثاني والمعروف بين المتأخرين ان طريق
معرفتها الاختبار المطلع على الخلق والتخلق والطبع والتكلف وشياعها وشهادة عدلين او قرائنها مع شفاء
التعهد واما المتقدمون فالمحكي عن ابن الجنيد والمفيد في كتاب الاشراف والشيخ في ظاهر المبسوط والاستبصار
وجمع الخلاف فانهم في الاكتفاء في قبول الشهادة بظاهر الاسلام مع عدم ظهور ما يقدح فيها بل ادعى في الخلاف عليه
الاجماع وذكر ان الاجتهاد عليه وقال البحث عن عدالة الشهود ما كان في ايام النبي ولا ايام الصحابة ولا
ايام التابعين وانما هو احدثه شريك بن عبد الله القاضي ولو كان شرطا لما اجمع اهل الامصار على تركه وقضية ذلك
قبول شهادة المجهول الحال ما لم يظهر مقتضى الفسق وان كل المسلمين كما حكي عن ابن الجنيد على العدالة الى ان يظهر خلافها
واما باقي المتقدمين فليس في كلامهم على ما حكى بعض اهل الخبرة تصريح باحد الامرين بل هو محتمل لهما ومن الاصحاب
من اخذ وسطا وجانب طرفي الافراط والتفريط واشترط حسن الظاهر واكتفى به واحتج الاولين بقوله تعالى
واشهدوا ذوي عدل منكم ولو كفى الاسلام لقال اثنين منكم كما قال في الاخرى شهيدين من رجالكم لكن المطلق
يحمل على المقيد وبما جاء في الاخبار المعتبرة في تعريف العدل من معرفة الناس له باجتناب الكبائر والستر والعفاف و
الكف عن شهوات الجوارح الاربع والمحافظة على الصلوات في اوقاتها مع جماعة المسلمين واجيب بان الغرض من
اخبار العدالة وذكر الصفات ان لا يكون هناك ما ينافيها وليس فيها وجوب التفتيش والتفحص عن احوال المسلمين
والاخرين بما دل من الاخبار الصحاح على ان خمسة اشياء يجب على الناس الاخذ فيها بظاهر الحكم الولايات والمناكح
والمواريث والذبائح والشهادات وانه اذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه وبما
جاء في الصحيح عن ابي عبد الله ع في اربعة شهدوا على محصن فعدل منهم اثنان ولم يعدل الاخران من انه قال اذا كانوا
اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعا واقيم الحد ثم قال وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم
الا ان يكونوا معروفين بالفسق وعن الرضا ع ان كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته و
عن ابي جعفر ع في شهادة النساء من انها تقبل اذا كن مستورات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج
تاركات للبذاء والتبرج الى الرجال في انديتهم وانت تعلم ان ما عدا خبر الاربعة انما ينهض لنا لشرط حسن الظاهر
وقال صاحب المسالك وهذا القول يعني مقالة المتقدمين وان كان امتن دليلا واكثر رواية وحال السلف تشهد به
وبدونه لا يكاد تنتظم الاحكام للحكام خصوصا في المدن الكبار والقاضي المنفذ من بعيد اليها لكن المشهور الان بل
المذهب خلافه قلت قد عرفت ان ظاهر الكثرة لحسن الظاهر وحال السلف وانتظام الاحكام لا يأباه وهذا الذي
استمرت عليه طريقة من عاصرناه من الاصحاب وكيف كان فطريقة الاصحاب في قبول الاخبار خلفا عن سلف على اشتراط
ما يغلب به الظن والاطمئنان اليه نفوسهم فلا وجه للاكتفاء في استعلام العدالة بظاهر الاسلام وعدم ظهور موجب الفسق

يفرقون بين العدل والمجهول

لصحته

لصدق المجهول الان بريبة او بعدم ظهور القادح ما بينا فعرفت من قولنا ظهر لنا من فلان شيء نكرهه من ارادة عدم
الظهور بعد الاختبار في الجملة لا الاطلاق ولو مع الجهل بالحال فلعلهم كلهم مع من شرط حسن الظاهر على ان يكون المراد
بالظاهر ما قابل الحقيقي فانا قد مضى ما يدل على حسن الظاهر بظهور العدالة ومن الجائز ان يكون مستطنا للمجهول
خصوصا ما كثر ما تعلقوا به من الاخبار ظاهر في ذلك لكن ظاهر قولهم المسلمون على ظاهر العدالة يأباه خصوصا انكار
الشيخ للبحث عن حال الشهود وانه لم يكن من قبل وانما هو من مبتدعات شريك وليس لاحد ان يفرق بين الشهادة
والرواية فيكتفي في الشهادة بظاهر الاسلام وعدم ظهور القادح لاقتضاء الحكمة بالظاهر فيها الميسر لنظام العالم بخلاف
الرواية فان الامر فيها بالعكس لانها من مباني الشريعة فلا يتبع فيها كل ناعق ولا يصغى الى كل ما طن لانا نتحرج في الشهادات
ان لم يكن اشد فما هو بادون مع ان هذه الاخبار انما جاءت في الشهادات وهي ظاهرة في عدم الاكتفاء بمجرد الظاهر
بل ظاهر صحيحة ابن ابي يعفور التي يقول فيها ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب
الكبائر الى ان قال اذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا لاوقاتها في
مصلاها اعتبار الاختبار حتى في الشهادة كما عليه المتأخرون وذلك لانه فسر العدالة المطلوبة في الشهادة بهذه المعرفة
لكن لا يبعد تنزيلها على اعتبار حسن الظاهر قوله في هذا الزمان وما ضاهاه مع بعد بان ما عدا الشهادة من طرق
الاستعلام متعذر في هذه الازمان وانت تعلم ان هذا انما تم بالنسبة الى الاختبار فما كان لم يتم بالنسبة الى التزكية فكان
ليتم بالنسبة الى الاستشهاد فان الشاهد للذين عنهم الشهرة في الاستعلام وتزكية العدل كثيرون بل الاختبار ايضا
ليس بمتعذر لمن تدبرها كما لا يخفى وقوله وقد يحصل المزكي والجارح قد عرفت ان للعلم بالعدالة طرقا منها الاختبار وكذلك
للعلم بالفسق طرقا ويسمى الاخبار بالاول تزكية وتعديلا وبالفسق جرحا والشيخ الطوسي هو شيخنا شيخ
الطائفة ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي وثاقته وجلالته وعظم قدره اجل من ان يوصف قال العلامة في ترجمته رئيس الامامية
جليل القدر عظيم المنزلة ثقة عين صدوق عارف بالاخبار والرجال والفقه والاصول والكلام والادب جميع الفضائل
تنسب اليه صنف في كل فنون الاسلام وهو المهذب للعقائد في الاصول والفروع والجامع لكمالات النفس في العلم
والعمل ولد قدس سره في شهر رمضان سنة خمس وثمانين وثلاثمائة وقدم العراق في شهور سنة ثمان واربعمائة وتوفي
رضي الله عنه ليلة الاثنين الثاني والعشرين من المحرم سنة ستين واربعمائة بالمشهد المقدس الغروي على ساكنه السلام
ودفن في داره وهاجر الى مشهد امير المؤمنين ع خوفا من الفتن التي تجددت ببغداد واحرقت كتبه وكرسي كان يجلس عليه للكلام
والكشي هو ابو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي كان ثقة عينا بصيرا بالرجال والاخبار صحب العياشي واخذ عنه
وتخرج عليه وفي داره التي كانت مرتعا للشيعة واهل العلم وقال الشيخ انه من غلمانه والنجاشي انه يروي عن الضعفاء و
كتابه كثير الاغلاط يريد ما الفه لا هذا المشهور الذي رده الشيخ والنجاشي هو ابو العباس احمد بن علي بن احمد النجاشي

ثقة معتمد ولد سنة اثنين وسبعين وثلثمائة وتوفي رضي الله عنه سنة خمسين واربعمائة وابن الغضائري هو
ابو الحسين احمد بن الحسين بن عبيد الله بن ابراهيم الغضائري صاحب كتاب الرجال المقصور على ذكر الضعفاء
وابو الحسين من مشايخ الشيخ والنجاشي وارباب التصانيف وعلماء الرجال وذوي الاجازات مات سنة
احدى عشر واربعمائة وابن طاوس هو احمد بن موسى بن موسى بن جعفر العلوي الحسيني صاحب البشرى والملاذ قال
ابن داود سيدنا الطاهر الامام المعظم فقيه اهل البيت جمال الدين ابو الفضائل مات سنة ثلاث وسبعين
وستمائة مصنف مجتهد كان اورع فضلاء اهل زمانه وكان شاعرا مصقعا بليغا مجيدا وله اثنان وثمانون
مجلدا حقق الرجال والرواية والتفسير تحقيقا لا مزيد عليه رباني وعلمني واحسن الي جزاه الله عني افضل
جزاء المحسنين وربما اطلق على اخيه علي بن موسى بن جعفر رضي العبادة والزهد والمقامات والاشارات وعلى
ابنه عبد الكريم ابو احمد الفقيه النسابة لجمع الفضائل والعلامة هو شيخ الامامية وعلامتهم ابو منصور الحسن بن يوسف
بن علي بن المطهر الحلي مجاوره وماثره اجل من ان تحصى امام في المعقول والمنقول صنف ما يزيد على سبعين
كتابا في الاصول والفروع وغيرهما فيها مثل منتهى المطلب في سبع مجلدات ومثل التذكرة في بضعة عشر و
مثل المختلف في ستة ولعمري كان اية جاه من الاسلام واهل الحل ولد قدس سره سنة ثمان واربعين وستمائة
وتوفي رضي الله عنه سنة ست وعشرين وسبعمائة ودفن بالمشهد المقدس الغروي على مشرفه السلام وابن شهر آشوب
هو محمد بن علي بن شهر آشوب شيخ في هذه الطائفة فقيه شاعر منشئ بليغ له كتب منها كتاب الرجال وروى
من جملة شهر آشوب عن شيخ الطائفة وابن داود وهو الحسن بن علي بن داود شيخ جليل من تلامذة الامام المحقق
نجم الدين ابو القسم الحلي والامام المعظم فقيه اهل البيت جمال الدين ابن طاوس وله اكثر من ثلاثين كتابا نظما
ونثرا وله في الرجال كتاب حسن الترتيب لكن فيه اغلاط كثيرة قوله وربما توجها التزكية والجرح لكثرة ما
تنفق هنا بالعرض وان لم يكن هو الغرض وهذا كاستفادة مدح ذريح من خبر صحيح في الفقيه في باب قضاء
قوله ومدح ابا القسم بن عبد الرحمن الصيرفي من حديث صحيح في اخر كتاب الروضة وتشيع داود بن
زربي من حديث توضأ ثلثا من زيادات القضايا من التهذيب وتوثيق عبد الحميد بن سالم العطار من هذا
الحديث ولعل العلامة في صه اخذ توثيقه منه والا فالقوم لم يوثقوه قوله والظاهر الاكتفاء بالواحد في الجرح و
التعديل الخ الكلام في هذا الفصل يقع في مقامات الاول هل يكفي في الجرح والتعديل اخبار العدل الواحد ام لا من الناس
من شرط فيهما التعدد سواء كان في رواية او شهادة واختاره المحقق هنا واكتفى ابو بكر فيهما بالواحد في كلا المقامين
غير انه قال الاحوط في الشهادة اعتبار الاثنين والاكثرون على انهما يثبتان باخبار العدل الواحد في الرواية دون
الشهادة وعليه الشيخ العلامة وسائر المتأخرين فكان هناك دعويان احتجوا للاولى بان شرط الشيء لا يزيد على اصله

ان لم ينقص

ان لم ينقص عنه كما اكتفوا في اثبات الاحصان الذي هو الشرط في ايجاب الزنا بشاهدين ولم يكتفوا في اصلها اعني الزنا
الا باربعة شهداء وحيث اكتفي في اثبات الاصل الذي هو الرواية بالواحد وجب الاكتفاء في اثبات شرط قبولها
اعني العدالة بطريق اولى وللثانية بان الشهادة اخلق بالاحتياط لما بين الناس من المحابات والمنافسات واعترض
على الاول بان زيادة الشرط على المشروط في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد اكثر من ان تحصى وذلك كاحكام
النكاح والطلاق والبيع والصلح والاجارة وغيرها الثابتة باخبار الاحاد مع ان جريانها في الجزئيات الخارجة كهذا
النكاح وهذا البيع مثلا مشروط بوقوع تلك الجزئيات في الخارج ومن المعلوم انه لا يجزي في دعوى الوقوع الذي
هو الشرط الا شهادة العدلين وقد اكتفوا في الاصل الذي هو ثبوت الحكم برواية الواحد وقد زاد الشرط على اصله وعلى
الثاني بان الداعي الى الاحتياط في الشهادة متحقق في تعديل الرواة وجرحهم بما كفى لا في الشهادة وقد يجاب عن الاول
بان ما ضرب مثلا ليس مما زاد فيه الشرط على المشروط فان الذي اكتفي فيه برواية الواحد انما هو اصل الحكم والذي يفتقر الى
الشاهدين انما هو وقوع تلك الامور الجزئية في الخارج وثبوت اصل الحكم غير مشروط بوقوع تلك الجزئيات بل الحكم ثابت
وقع في الخارج شيء ام لم يقع نعم جريان تلك الاحكام في الامور الخارجية مشروط بوقوعها وتحققها وذلك بعد ثبوت
اصل الحكم من البديهيات وهذا خلاف ما نحن فيه على اعتبار التعدد في التعديل فان اصل الحكم الثابت بخبر الواحد مشروط
بتعديله ولابد في تعديله من اثنين فيزيد الشرط على المشروط نعم قد يمثل لذلك بما ذهب اليه بعضهم من الاكتفاء في شهادة
هلال رمضان بواحد مع ان تعديله لا يتم الا باثنين وعن الثاني بالفرق بين تعديل الرواة وتزكية الشهود في الحضور
اذ قد لا يكون لاحتمال المحاباة والمنافسات في تعديل الرواة مجال كما في تعديل مصنفي كتب الرجال وجرحهم لكثير من
الرواة السابقين فلا يحسن الحاق الرواية بالشهادة ولقائل ان يقول لم يريدوا من دعوى عدم زيادة الشرط على المشروط
عدم امكان ذلك عقلا فان العقل لا يأبى ان يحكم الشارع بوجوب قبول خبر الواحد اذا عدله اثنان او اكثر ولا عدم
وقوعه شرعا ليكون اثباتنا للحكم بطريق التمثيل لو اقتصر كما عرفت بل المراد ان الشارع اذا لم يبين لنا حكم الشرط كان
فيبين حكم المشروط فليس علينا ان نحتاط في الشرط زيادة على ما احتاط في المشروط بل غاية ما ان نحتاط فيه كما
احتيط في اصله اذ لو استحق الزيادة لكان الشارع اولى بمراعاتها والتنبيه عليها فليس هذا وتحقق لا يكفي في استعلام
الاحكام وكيف يجوز تاسيس الاحكام وبناؤها على امثال هذه الاعتبارات نعم اذا فرق الشارع بين امرين صح لنا
بيان سر ذلك الحكم بامثال هذه الوجوه لا ان نستقل بها نعم ربما قيل ان اثبات هذا بطريق الاولوية وهو معتبر
عندنا وفيه ان المعتبر عندنا انما هو مفهوم الاولوية لا قياسها فان القياس المحظور الا ان يكون لنا منصوصا على ان الاولوية
ههنا في حيز المنع كيف والعدالة لكونها من الامور الباطنة الخفية مما يعسر الوصول اليها بطريق الاختبار خصوصا مع
رجحان الفسق لكان الغلبة وغير ذلك مما تقدمت الاشارة اليه فكان الظن الحاصل باخبارها ليس بذلك الظن

لقوة احتمال الخطاء وهذا بخلاف الرواية فانها انما تتوقف على السماع ولا يجري فيها ما يجري هناك من الاحتمال
فلا غرو ان شرط هناك اثنان واكتفي ههنا بواحد واحتج صاحب المعالم المحقق بانها شهادة ومن شانها اعتبار
العدد وبان مقتضى اشتراط العدالة في الراوي اعتبار حصول العلم بها والبينة عنى شهادة العدلين تقوم
مقام العلم شرعا اجماعا فتغني عنه وما عداها كالواحد لا بد في الاكتفاء به من دليل واعترض على الاول
بانه انما يتم لو كان هناك دليل عام على اعتبار العدد في الشهادة وما جاء من الدليل انما هو في موارد خاصة من
الشهادات وليس هنا منها بل ربما قبلوا شهادة الواحد في بعض الموارد بل الاقرار والواحد فلتكن التزكية من هذا
القبيل قلت التحقيق ان تزكية الراوي وجرحه ليس من قبيل الشهادة بل هو كسائر الاخبار كخبر عن قيام زيد
وقعود عمرو واحتاج هنا الى ذلك واشار اليه بخلاف تزكية الشهود وجرحهم فانها شهادة والفرق ان الشهادة
وان كانت اخبارا ايضا الا انه قد اخذ في مفهومها ان يكون انشاء الخبر بين يدي الحاكم عند التخاصم وبالجملة
يخبر بخبر لاحد الخصمين او عليه لدى المخاصمة والاستشهاد وحتى اذا قال الراي اليوم زيدا يقتل عمروا او يقذفه
او يعطيه ولا كان ذلك اخبارا كان اشارها ودعى الاخبار ربما اطلع عليه منهما فاخبر كانت شهادة ولما كانت
تزكية الشهود وجرحهم انما هو عند الاستشهاد كانت شهادة بخلاف تزكية الرواة وجرحهم انما هو عند الا
ستشهاد كانت شهادة بخلاف تزكية الرواة وجرحهم فانما هو بمنزلة ان يخبر بشيء عثرت عليه من حسن او قبح فلا
يكون شهادة وح فنقول ان اقصى ما دل عليه الدليل من اجماع ان تم او غيره انما هو اشتراط التعدد في الشهادة لا في
كل اخبار فبقي هذا الاخبار على الاصل من صحة التعويل عقليا لعدل الواحد بل قد وقع الاذن من الشارع بالتعويل
على خبر الواحد في مواطن عديدة كما ان لنا ان ناخذ فيها بغيرها واخبار غير المخبر ولكن جاء الاذن لنفع الحجج وذلك كالرواية
وحكاية الاجماع وفي تفسير ترجمان القاضي واخبار الطبيب باضرار الصوم والطهارة مثلا بالمريض واخبار الاجير
بايقاع الحج والعارف بالقبلة كاهل العلامات ونحو ذلك واما تزكية الناس وجرحهم للراوي وغيره فليس جا
بامر الناس التعويل فيه على الظن او على خبر المخبر بل مدار العالم على اخبار بعضهم بعضا والتعويل على ذلك واقصى
ما هناك دليل على اشتراط العلم فيها كيف والاكثرون على الاكتفاء بالواحد فيها والوجدان يقضي الحكم في هذا
الباب على ما عليه التعويل في العمل بخبر الواحد فمن كان تعويله هناك على حصول الظن اكتفى بالواحد ههنا لحصوله به
ومن تعلق بالآيات فما كانت لتدل على اكثر من قبول الواحد غير مشروط بالعدالة ومن كان تعويله على الاجماع فقد
يقال ان الاصل هو المنع من الاخذ بخبر الواحد واقصى ما دل الدليل عليه قبول خبر العدل وظاهره ما كان معلوم العدالة
لكنا اكتفينا في اثباتها بشهادة العدلين لقيام البينة مقام العلم شرعا وللاجماع على عدم اشتراط الزيادة فبقي
ما عدا ذلك كالمستنبط بخبر الواحد على اصل المنع ولا اقل من الشك ثم الحق بعد هذا كله ان الذي استقامت

عليه

عليه طريقة اصحابنا على قديم الدهر كما يظهر من تتبع كتب الرجال والنظر في سيرة الاصحاب هو الاكتفاء بالعدل
في الجرح والتزكية خصوصا اذا كان من الاجلاء وهل قبلوا مراسيل ابن ابي عمير واضرابه الا لانه لا يرسل الا من ثقة و
قصارى ذلك التعديل الظني وناهيك في ذلك قول من قال لنا اصنع بحديث فلان ذكروا ما عند حماد فاحفظ
وكفاك شاهدا على ذلك آية النبأ فانها اصل في قبول خبر غير الفاسق فاطمئنك بالعدل فان قلت لو دلت على ذلك
لوجب الاكتفاء بالواحد في تزكية الشهود بل في اصل الشهادة والاجماع على خلافه قلت اولا قد عرفنا ان الذي
يجيء بالنبا ليس بشاهد سلمنا ولكن خرج ذلك بالقاطع فاما ما ذكرت من ان ظاهر العدل الذي قام الدليل على
قبول روايته وخرج به من الاصل ما كان معلوم العدالة لعدالة فنقول ليس هناك خطاب يدل على قبول خبر لحد
بخبر العدل كي يكون ظاهرا في معلوم العدالة بل اقصى ما هناك انا تتبعنا سيرتهم فوجدناهم يقبلون ما جاء به العدل
وقد وجدناهم ايضا كما يقبلون العدل اذا جاء بالحكم الشرعي كذلك يقبلونه اذا اخبر عن حال انسان بصلاح او فساد
بل هم ههنا اسهل قيادا حسبما جرت به عادات الناس سلمنا ولكن الملحوظ عند ذكر الصفات في المحاورات انما
هو المعرفة العرفية وسكون النفس لا العلم القطعي ولا ريب ان الثقة خصوصا اذا كان جليلا كالشيخ والنجاشي وابن
طاووس والعلامة اذا ذكى انسانا او جرحه واخبرك بفقره او غناه سكنت اليه نفسك واستفدت معرفة حاله
وصح لك ان تعامله بما يقتضيه حاله حتى تعطي الفقير وتمنع الغني وتامن العدل وتعرض عن الفاسق ولئن ضربنا
عن ذلك كله صفحا فقل لي كيف نعدل اليوم انسانا ونجرحه وليس قصارى الشان ان لا نحكم بعدالة زيد او بجرحه حتى
يتفق اثنان من علماء الرجال على تعديله او جرحه وليس ذلك بكاف حتى تعلم ان كل واحد من هذين انما عدله او
جرحه بشهادة عدلين وهكذا وانى لك ذلك فقد انتقض عليك قولك وبطل عملك على ان علماء الرجال الذين هم
المرجع ما بين مصرح بالاكتفاء بالواحد وآخر يستفاد منه ذلك وليت شعري كيف صح لك جعل التزكية والجرح شهادة
والشاهد هنالك الذي يحكي عن علم لا من لا تعثر منه الا على سطور في طروس ولئن كان شاهد المعدل معدله
او يجرحه بل هو ايضا يحكي عن اخر مثلا فهكذا تكون الشهادة واما ما ذهب اليه القاضي من الاكتفاء بالواحد
في تزكية الشاهد وجرحه ايضا فشذوذ عن الجماعة لما عرفت من ان اشتراط التعدد فيها مذهب من سواه و
يحكى عن صاحب البدايع في بعض فوائده اعتبار تزكية العدل المخالف للامامي من حيث انه لا يتهم عليه مع تحرجه
وهو شيء لا يعرف لغيره وما الحظه من ذلك الا بنهض بحجة ثم التعرض لتحقيق ثبوت الجرح بالواحد او الاثنين انما يظهر
له ثمرة عند التعارض او على القول بجواز العمل بخبر المجهول المقام الثاني هل يتوقف الجرح والتعديل على ذكر السبب
ام لا يتوقف شيء منهما عليه ام يتوقف الاول دون الثاني ام بالعكس او ان كل من المعدل والجارح ان كان عارفا بالا
سباب لم يتوقف والا توقف اقوال ذهب قوم الى الاول اخذا بجامع كلام الذاهبين الى التوقف في احدهما دون

دون الآخر وذهب القاضي ابو بكر الى الثاني محتجا بانه متى شهد من غير بصيرة بحال المعدل والمجروح لم يكن عدلا
وهو خلاف الغرض وما يقال من ان اسباب الجرح مختلف فيها فربما جرح بما لا يوجب جرحا قلنا متى اطلق
في محل الخلاف كان مدلسا وذلك قدح في عدالته وبالجملة فالمزكي والجارح متى كان عدلا فما كان ليشهد من
غير بصيرة ولا ليطلق في محل الخلاف حتى يكون مدلسا فلا وجه للسؤال والاستفسار بعد العلم بالعدالة
وذهب الشافعي الى الثالث محتجا بان اسباب الجرح تختلف لاختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية فربما جرح
بما ليس جرحا فلو اخذ بكلام الجارح من دون سؤال لكان تقليدا وهذا بخلاف التعديل اذ ليس له الا سبب
واحد ملازمة التقوى والمروة واحتج له الغزالي في المستصفى بان اسباب التعديل لا تكاد تنضبط لكثرتها
فلا يمكن ذكرها فلهذا يكتفى فيه بالاطلاق وذهب جمهور الى العكس لان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة برواية
المجروح وشهادته وهذا بخلاف التعديل لتسامح الناس في الثناء على الظاهر وحاصله ان العادة جارية
في التساهل بذلك فلا يقبل الاطلاق وقيل لان العدالة تلتبس على الناس لكثرة التصنع فيها فيهملون كثيرا
من شرائطها وهذا بخلاف الجرح فانهم كثيرا ما ينكرون على الفاعل فعله وكم له من عذر لو فتشوا وذهب الامام
الرازي الى الخامس محتجا بانا لو اثبتنا العدالة بقول غير العالم باسبابها لاثبتناها مع الشك ويتوجه على القاضي اولا
ان العدل قد يبني الجرح على اعتقاده فيما يراه جرحا فلا يكون مدلسا وثانيا انه ربما لا يعرف الخلاف في ذلك
ولا يخطر له ببال فكيف يكون تدليسا وعلى الشافعي اما على الاول فالاختلاف في الجرح منقول الى الاختلاف
في العدالة ايضا واما على الثاني فعدم الانضباط انما هو في التفصيل ويكفي في الاطلاع على السبب الاجمالي
كان يقول كان ملازما للطاعات ومحافظا على الصلوات متنزها عن مساوي العادات وعلى عكس
اما على الاول فبان بطلان الثقة بجرح العدل انما هو مبني على اجتهاد النفس ادنى ببيع فانا نظر في خلاف الناس
فيما يقع به الجرح بل يرجع الى الاجتهاد فترى عنه ما كان مجيدوا لا فالتعديل كذلك واما على الثاني فلا نسلم الاستغناء
بانتفاء المانع الخاص فظاهر انه لا يدل على الحكم وذلك لان التصنع مانع مخصوص وعدم تحققه في الجرح
لا يستلزم عدم تحقق غيره من الموانع لم لا يشع للاختلاف المذكور فلو اخذنا بالاطلاق لكان تقليدا وعلى
الامام ان قبول العدل مفيد للظن وقد يجاب عن هذا بانا اذا علمنا انه غير عارف باسبابها فان حصل لنا
ظن كان من الضعف بحيث لا يعتمد على مثله وان كنت تعلم انه عدل لا يعتمد بالاطلاق لكن ذلك مستبعد من
العلماء لكنا العوام من اهل الروايات يعدون الصغيرة كبيرة لكن يتوجه عليه ما يتوجه على القاضي من ان العالم قد
يبني الجرح على اعتقاده فلو اخذ باطلاقه لكان تقليدا وبالجملة فاعدل الاقوال الاول شرع في لزوم التقليد لجواز اختلاف
الاحكام فربما جرح بما يعتقده حراما وهو عندك مباح وربما اختلفتما في امر الكبيرة فرب كبيرة عنده صغيرة

عندنا

عندك وبالعكس ومن المعلوم اعتبارهما في الجرح والتعديل وما قيل في الجواب من ان عدالته تمنع من ان يدله
الجرح بما فيه خلاف ثم لا يذكر السبب لان ذلك يكون تدليسا ضعيف وما زال العلماء يجرحون بما يلحقه البر
انظارهم ثم لا يبالون من سواهم ولا يذكرون المدرك ليعلم الحال وعساك تقول ان حكم العلماء وفتاويهم لم تعد
للعلماء بخلاف الجرح والتعديل فانه انما اعلمهم فمن هنا يجيء التدليس فنقول اي تدليس ان يحكم الرجل بما
قامت عليه الحجة ونهض به الدليل انما التدليس ان تموه على علم اما اذا بلغت جهدك وابليت عذرك فلا وليس
عليك ان تدل على ما بلغ بك نظرك لمن خلفك بل عليه ان ينظر كما نظرت ويعدل فيعدل ويجرح فيجرح واما انت
فقد قضيت ما عليك كما انك اذا حكمت فليس عليك ان تشير الى الدليل وان دق لئلا يخطئه من قرأ كلامك
لم يتوجه عليك الملام اما القول الاول وحكى صاحب المعالم عن والده السعيد الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم
المخالفة فيما به تتحقق العدالة والجرح ومع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب واختاره هو وذكر
ان ذكر السبب انما هو لاحتمال المخالفة فاذا انتفى كان عبثا ومتى قام الاحتمال وجب ذكر السبب فكان هذا نحو
للاول من شوب العبث قلت ان اراد كما هو الظاهر ان المجتهد اذا علم ان المعدل والجارح لا يخالفه فيما تتحقق به العدالة
ويثبت به الجرح بان يعرف مذهبه في العدالة والكبائر مثلا وكان رايه موافقا له في ذلك صح ان ياخذ باطلاقه ولا يحتاج
الى تعرف السبب توجه عليه ايضا ما توجه على غيره لان الاختلاف في الجرح والتعديل غير منحصر في الاختلاف في هذين
الامرين بل كما يكون سبب الاختلاف فيهما يكون بسبب كل ما يتردد بين التحريم والاباحة فربما جرح بما يذهب
هو الى تحريمه وان لم يكن من الكبائر وهو عندك مباح ويخرج بمثله وبالعكس وان اراد ما يعم ذلك فاني
له بالعلم بجميع مذاهبه وما كان من مقلديك لتعلم انه لا يخالفك في حكم من الاحكام غير ان والده ره ذكر ذلك في
الشهادات من كتاب المسالك وليس بعيدا ان يكون المعدل او الجارح من مقلدي القاضي فكان لهذا التقييد صورة
بخلاف ما افاد به معدل الراوي وجارحه وما نحن فيه فان ذلك وان تصور هنا والذي يظهر من تتبع طريقة
اصحابنا من الاخذ بالاطلاق ما قالوا يحكون تعديل الرواة ويستندون في ذلك الى النجاشي والكشي وابن الغضائري
وغيرهم من علماء الرجال فاذا رجعنا الى هؤلاء لم نجد في كلامهم غالبا الا الاطلاق غير انهم لا يعولون الا على ارباب
البصائر النافذة في هذا الشأن كالمذكورين دون من ضعف مقامه الا ان يذكر السبب وكذلك وجدناهم يحكون
بالضعف ويقفون عن الاخذ بالخبر اذا رماه واحد من هؤلاء بالضعف بل قد يقفون عند الاعتراف بالجهل بل حيث لا
يذكر فيه مدح ولا قدح وان كان اماميا وهذا الذي يقتضيه العلم فانه جرى عليه الامام من العامة فانك قد عرفت شايع
الاخذ بخبر الواحد بل يحكم الاخذ بالاطلاق ما وجدتم ساقطا الى نزف الحال قلت ان الذي سوغ لنا الاخذ بخبر العدل
والاكتفاء في تعديله بواحد هو الذي يبيح لنا الاخذ باطلاق ذوي البصيرة كيف ولو توقف التعديل على ذكر السبب

لسقطت عدالة اكثر الرواة وذهبت علينا اكثر الروايات لما عرفت من انهم قلما يذكرون الاسباب ولئن ذكروا
فما كان ما يذكرونه ليطلع على العدالة وهي التي عرفت في الدقة والغموض اللهم الا ان يستند في ذلك الى خبر ونحوه
واكثر ما جاء ذلك في المشاهير كزرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير وبريد والفضيل واضرابهم فان قلت لم جاز
الاخذ باطلاق ذي البصيرة مع عدم العلم بالمخالفة في امر العدالة فما كان ليجوز مع العلم بالمخالفة وها نحن نأخذ
بتعديل المتقدمين وقد علم ان طريقتهم في العدالة على خلاف ما نحن عليه يعدلون من نجده متدينا
متورعا من المآثم ولا نعدل بناء على القول بالملكة حتى نعلم ان ذلك لم يخرج خصوصا من لم يراع المروة منهم
قلت اولا انا قد جعلنا الكلام على القول بالملكة لان ما اعتبروه لا يكون الا بعد ما حسب ما بيناه من قبل و
من تتبع طريقتهم في العمل علم انهم لا يقنعون في التوثيق بواحدة دون اخرى كما ما وقع للشيخ في الخلاف
من دعوى الاجماع على عدم البحث فان ذلك انما نشاء من شرائط مخصوص بالشهادة فانها هي التي كانوا يكتفون
فيها بظاهر الاسلام واما الرواية فليس ذلك مذهبا لاحد من اصحابنا وانما ذلك طريقة مخالفينا يأخذون باخبار
الاحاد من غير تعرف ولا اختبار كما عرفت ثانيا نعم يرد هذا السؤال على من يعرف بالخلاف وهذا هو الذي جعله
الشهيد على ما حكي عنه من التقييد واما حديث المروة فالمتقدمون ما بين مصرح باعتبارها كابن الجنيد والشيخ
وابن حمزة وسلار واقصاهم السكوت وليس هناك من يصرح بنفيها على ان الذي ذكروه انما تكون في العدالة كما
لغيره حيث يقول العدل من كان معروفا بالدين والورع عن محارم الله تعالى مما تكشف منه المروات غالبا ومما يؤيده
اعتبارا لكل لها اتفاق كلمة الجمهور وهم الذين عرفت تساهلهم في الامور على اعتبارها مع انك تعلم ان نادرة
المروة مما تسرع اليه الظنون فلا يغلب الظن بخبره وما كان اصحابنا ومكانهم في الفحص مكانهم ليعولوا في الدين على
من لا يغلب الظن بصدقه وكفاك شاهدا في ذلك قول من قيل له لم تركت حديث فلان قال رأيته يركض على برذون
ثم نقول بعد هذا كله ان الذي جرت به عادة القوم في التعديل انما هو التوثيق بما ينهض بالذي نقول ويتجاوز ما نريد
كقولهم ثقة ثقة او جليل القدر عظيم المنزلة او ورع تقي او نحو ذلك واقل ان يقولوا ثقة ولا يقال لمن لا يعرف منه
الا ظاهر الاسلام ولم يظهر منه الفسق ولو لعدم الاختبار انه ثقة انما الثقة فالذي يوثق به ويعتمد عليه ولا يرتاب
فيه واقل مراتبه ما جاء في صحيحة ابن ابي يعفور وان شئت فارجع الى نفسك فانك لا توثق الا من خبرت وجربت
فلم تجد عليه وصمة ولم تظهر له على هنات فما ظنك باجلاء الثقات من العلماء والاعلام اتراهم يوثقون من يرتكب الكبائر
ولو على مذهب البعض ولا يعبأ بالمعاصي ولو عند البعض كلا حتى يتحرج ويتأثم ويجانب الشبهات ويكون
بمكانة من الورع والتقوى افترى بعد هذا من اشكال في توثيق الثقة ثم اعلم ان في كلام صاحب المعالم ما
يدل على ان مجرد التعديل غير كاف حتى ينظر هل هناك جارح ام لا كما في العموم لا يؤخذ به حتى ينظر هل هناك

مخصص

مخصص ام لا قال والشك في تغيره بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شأن كثير من الرواة وبالجملة
فلا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه قلت هذا وان كان لا
يعرف لغيره الا انه ليس بذلك البعيد لكن الوجه ان يخص بما اذا كان مظنة اختلاف دون ما لم يكن كذلك
فان الاختلاف في الرواة لم يبلغ في الكثرة الى حيث يكون عدمه مرجوحا ليكون التعويل على التعديل من دون
بحث تعويلا على المرجوح كما قلنا في العموم والخصوص لظهور الفرق بينهما كيف وقد قيل ما من عام
الا وقد خص المقام الثالث في تعارض الجرح والتعديل اذا تعارضا فان كانا على الاطلاق من دون ذكر سبب
فمن الناس من ذهب الى تقديم قول المعدل وكانهم بنوه على اصالة العدالة والاكثر على تقديم الجرح اما لاصالة
الفسق فكان هو الراجح في النفس والغالب على الظن وقد عرفت ما فيه واما لان اقصى ما للمعدل انه لم يعثر على ما يوجب
الفسق وما يخالف المروة وان طالت المعاشرة فظن العدالة اما طلع على ما يوجب ظنها وان لم تطل المعاشرة وما
كان ليدعي العلم بالعدم فان ذلك من خواص علام الغيوب والجارح يقول قد اطلعت على فسقه ومخالفته للمروة
فلو كذبناه لعدلنا عمن يحكي عن يقين الى من يتعلق بالظن ولا ريب في مرجوحيته اللهم الا ان يترجح قول المعدل
بامور اخر ككثرة المعدلين ولم يقبل العلامة في النهاية الترجيح بكثرة العدد وجزم بتقديم الجرح وان كثر المعدلون
وان عمل الخلاصة بخلافه على الظاهر وضعف في المحصول الترجيح بها قال لان سبب تقديم الجرح اطلاع الجارح على
زيادة فلا ينتفي ذلك بكثرة العدد هذا كلامه ولا يخفى ضعفه اذ المدار على ظن المجتهد الذي عثر على التعديل و
الجرح ولا ريب ان الظن الحاصل بتعديل الثقات ربما رجح على الظن الحاصل بجرح الواحد وان كان ينطق عن علم و
ينطقون عن ظن بل ربما بلغ به الى العلم بل التحقيق على القول بالملكة ان المعدل ايضا انما ينطق عن علم لان الملكات
تعرف باثارها ولا ريب ان الموثق انما يوثق بعد الاختبار ومشاهدة الاثار واحتمال الخطاء بعد ذلك بعيد على ان مثله
جار في الجرح بل هو اقرب لعدم ذكر السبب فكم من ملوم لا ذنب له خصوصا وجاري عادة الناس على الانحراف لادنى
عارض نعم اذا ذكر السبب زال ذلك الاحتمال ومن هنا يظهر ان الوجه في الاطلاق هو ان يقول انه على العدالة ومات عليها
وذلك على خلاف ما او مضى على ذلك لكونه عدلا او ضابطا او عرف بحال المعدل او نحو ذلك والا فالتوقف وان ذكرا السبب
فان اختلف الزمان فلا تعارض ويؤخذ بقول المتاخر وان اتحد كان يقول الجارح قتل فلان يوم الجمعة ويقول المزكي
كان فلان اليوم عندي او ان فلانا حي وجب الترجيح بالامور الخارجية ككون احدهما اشد ضبطا او اعظم تحرجا وتحرزا
او اعرف بحال المعدل او نحو ذلك فان تعقبت والا فالتوقف وان لم يعلم شيء منهما بان ذكرا السبب ولم يعرضا احدهما
للزمان كانا بمنزلة المطلقين وان تعرض احدهما لذكر السبب دون الاخر فان كان الجرح امرا ظاهرا لا يكاد يخفى على الاخر
كان يقول كان يعمل للسلطان او كان لا يتحرج ولا يتأثم ونحو ذلك فالوقف وان لم يكن كذلك فان كان مما لا يبعد فيه

احتمال التورية كان يقول رأيته يشتم جاره ويضرب أباه ويأكل في السوق وهو مبني فلا يبعد الوقف أيضا لجريان
احتمال السهو والتورية مع رجحان الجرح مهما أمكن لكان العدالة وإن رآه مما يخفى وقد علم أنه الآن عليه ومضى عليه
فلا ريب في تقديم الجرح لأنه يكون ثم أوثق في النفس هذا كله إذا كان السبب المذكور عن دراية فإن كان عن أحدهما عن
دراية والآخر إنما يتعلق دراية فربما فرجحت فيه عن المعصوم قدم ما كان عن دراية لكان إلا لعلم الآن تكون متواترة أو
بخبر من شافهه وإن تعلق كل منهما برواية يرجع الأمر إلى تعارض الخبرين ووجب الترجيح فإن تكافئا فالتوقف لا
بمرجح خارجي هنا وأكثر الناس على إطلاق القول بتقديم قول الجرح من دون تعرض للتفصيل بذكر السبب
وعدمه واتحاد الزمان وعدمه وغير ذلك من الوجوه التي قدمنا متعلقين بأن في تقديم التعديل عدولا عن
الظاهر إلى خلافه وذلك أن الظاهر صدق العدل لا كذبه ونحن متى أخذنا بقول المعدل كنا مكذبين للجارح بخلاف
ما إذا أخذنا بقول الجارح فإن في ذلك تصديقهما معا وأنت تعلم أنهما مع الإطلاق إنما يخبران عما علمه المخبر عند
في نفس الأمر لا يجوز وقوع ما يوجب الجرح والتعديل من معصية مثلا وحسن ظاهر كي يقال لا مانع من وقوعهما
معا وعلى هذا فكان في تصديقهما معا جمع بين النقيضين نعم يعقل هنا عند ذكر السبب حيث لا تعارض فقال في
المعالم إذا تعارض الجرح والتعديل قال أكثر الناس بتقديم الجرح لأن فيه جمعا بينهما إذ غاية قول المعدل أنه لم يعلم فسقا
والجارح يقول أنا علمت ثم قال وهذه الحجة مدخولة ومن ثم قال السيد العلامة جمال الدين بن طاووس إن كان مع
أحدهما رجحان بحكم النظر الصحيح باعتباره فالعمل على الراجح وإلا وجب التوقف قال وهذا قاله هو الوجه قلت
لعله يشير بالدخل إلى تلك الحجة إلى ما ذكرنا وأما إطلاق القول بالتوقف إلا أن يكون هناك رجحان معتبر ففيه أنه
لا وجه للتوقف عند ذكر السبب واختلاف الزمان ولا حاجة إلى الترجيح في هذا إذ لا تعارض في الحقيقة وإخراج هذا
من العنوان ليس بذلك البعيد وإن كان الظاهر أن المراد هو المتعارض في الظاهر فإن قلت كيف ساغ لك اعتبار أمثال
هذه الظنون في الشرعيات حتى يحتج بذكر السبب كون السبب دراية ويبنى على ذلك قبول الرواية وردها و
إثبات الحكم في الشرعيات ونفيه قلت إن كان الشك في الرجحان فالرجحان وجداني وإن كان في اعتباره كما هو الظاهر
فلأن وظيفة المجتهد عند تعارض الأدلة تعددها لاحتمالات وكما أنا لو كلفنا بالعمل بالخطاب الشرعي فإذا احتمل معاني
وجب ترجيح الحقيقة فإن تعذرت تعين أقرب المجازات إليها لأنه هو الراجح الغالب على الظن كذلك لما كلفنا في
خبر الواحد بالتعويل على مقالة العدل في راويه من جرح أو تعديل وتوارد عليه عدلان هذا يزكيه وهذا يجرحه وجب
علينا أن نأخذ بما يترجح في نفوسنا وتغلب عليه ظنوننا وإذا كان الاسمان جرح أحدهما وعدل الثاني فإن علم
تكل منهما أو كانا مختصين به سواء اشتهر بأحدهما أم لا فقد تعارض الجرح والتعديل كما إذا توارد على ذي الاسم
الواحد وإن كانا مشتركين بينه وبين غيره ولم نعلم المراد منهما حتى في حكم مجهول الحال إن شاء ونسبة إليهما

وإن اشترك



وإن اشترك أحدهما بأحدهما دون الآخر كان الترجيح لما به الاختصاص جرحا وتعديلا وإن جرح المشترك واجتمع المشترك
في سند مع تعديل كل منهما بانفراده تحقق التعارض بين الجرح والتعديل في أحدهما قطعا وإلا فإن اشترك
اثنان باسم وتعلق به الجرح فحسب والتعديل لم يجرحا من الجهل وكذا إذا توارد عليه الجرح والتعديل فإن
احتمل انصراف الجرح إلى أحدهما والتعديل إلى الآخر وإذا وقع المشترك في السند فإن تعين بمراعاة الطبقة
أو الراوي والمروي عنه فذاك وإلا فإن كان في أحدهما أشهر نزل عليه وإلا فالجهل وقد أشار المص إلى المقام
الأولين بقوله والظاهر الاكتفاء بالواحد في الجرح والتعديل ولو لم يذكر السبب وإلى الثالث بقوله ويرجح بعض
الجرح والتعديل الخ وقوله وإلا لم يوجد خبر صحيح يشير به إلى ما ذكرناه من أنه لو توقفنا التعديل على ذكر
السبب لسقطت عدالة أكثر الر خبر ولكن على أبلغ وجه وإلا فربما اتفق سند
جميع رجاله معدلون مع ذكر السبب وقوله والظاهر الترجيح بالقرائن صاحب المعالم
تبعا لابن طاووس وقد عرفت التحقيق ثم إن للتعديل عند القوم طرقا منها التنصيص على التزكية مع ذكر
السبب أو بدونه ومنها إمضاء الشهادة بشرط أن لا يكون الحاكم ممن يكتفي في الشهادة بظاهر الإسلام
أو بحسن الظاهر فإن مثل الأول في الرواة يعد في المجهول والثاني في الممدوح فلا يكون تعديلا ومنها العمل
بروايته إن علم استناده إليها لذاتها لا لقرائن تحف ولا لدليل آخر بشرط أن لا يكون ممن يأخذ بخبر
المجهول كما عليه شاذ ولا ممن يجري في السنن بكل من كان كما عليه الأكثرون أن الخبر في السنن ونحوها
ومنها الرواية عنه إن علم أنه لا يروي إلا عن ثقة كما يتفق للبعض ومن الناس من زعم أن الرواية
مطلقا تعديل ومنهم من نفى ذلك مطلقا وهذه طرق فرضية وإلا فالمعروف المألوف هو الأول ولا انطباق
إذ لا كلام الشهادة وقبول الرواية تعديلا أن ردها يكون جرحا إذ من الجائز أن يكون ردها لمعارضة
شهادة أو رواية أخرى لا لانتفاء العدالة على أن الشهادة تزيد على الرواية بشرائط أخرى كالحرية عند
الأكثرين ومن الناس من يرى العبودية مانعا من القبول إذا كانت على المولى وكالذكورة فيما عدا ما تقبل
فيه شهادة النساء كعيوبهن وميراث المستهل والنصف فيما يحتاج إليه والعدد إلا في رمضان لبلوغ الأطفال في
عند البعض وانتفاء العداوة إذا كانت عليه عند الأكثر والصداقة إذا كانت له عند البعض فمن
الجائز أن يكون ردها إنما هو لشيء من هذه الأمور الستة لا لأحد الخمسة المشهورة المشروطة في
الرواية والحمد لله رب العالمين تم المجلد الأول ويتلوه المجلد الثاني في الأدلة
العقلية إن شاء الله تعالى وقع الفراغ من تعليق هذه الحلقة بيد
زين العابدين بن محمد الحسيني
١٢٣٢

